

دكتور محمد عبد الفضيل القوصي

جوانب

مَنْ لَمْ يَرَأِ شَيْءَ الْفَلَسِ فِي الْإِسْلَامِ

رُؤْيَا مِنْهُمْ جِيءَتْ

الطبعة الأولى

١٤٠٥ هـ - ١٩٨٤ م

فَلَا الظَّالِمَ وَالْمُجْرِمَ
٣ مَعَ الْمَذْذَلِّ بِالْمَذْهَرِ

بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد
وعلى آله وصحبه أجمعين .

سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم

تصدير

يواجه المثقفون المسلمون اليوم قضية ملحة ينبغي أن يأخذوها على عواتقهم في جدية واهتمام ، وأن يفصلوا في أمرها برأى حاسم ، وأعني بها قضية التلاقى بين التراث الموروث والشخصية الحضارية المتميزة للامة الإسلامية من جانب ، والجديد المستحدث من حضارات وافدة تحمل مع منتجات التقنية ومخترعاتها قيما سلوكية وثقافية مختلفة من جانب آخر .

وربما كان مبعث هذه المشكلة الخطيرة يعود إلى عهود أخذ الاستعمار فيها أمتنا الإسلامية من أقطارها جميعاً ، حتى إذا آذنت شمس هذه العهود بالمغيب : وجد المسلمون أنفسهم إزاء تقدم صناعي هائل سبقتهم به أوربا من جهة ، وإزاء ثروات إقتصادية تكسبها أراضيهم من جهة أخرى .

والخطورة التي تنطوى عليها هذه الحقيقة جد واضحة ؛ فالمسلمون اليوم يستهلكون بثرواتهم حضارة ليست من صنع أيديهم ، ولا يشاركون في إنتاجها إلا بقدر يسير لا يسكاد يبين ، وفرق هائل بين استهلاك الحضارة وإنتاجها ؛ فاستهلاك الحضارة الوافدة استهلاك أيضاً لقيمتها ومعاييرها السلوكية ، يؤدي في غالب الأمر إلى دهشة من هذه القيم والمعايير ، ثم إعجاب بها ، ثم انسياق لها .

ومن هنا انبعثت تلك الثنائية الخطيرة التي يواجه المسلمون من خلالها هذا العصر ، تقدم تكنولوجيا حضاري هائل ، ولكنه وافد وغريب في ثقافته وقيمه الدينية والخلقية ، وتراث موروث عزيز ، عليهم أن يعتزوا به ، وأن يحافظوا على قيمه ومعاييرهم .

فالمثقف المسلم اليوم أمام منجني خطر ؛ فإما أن يعثر على تلك المعادلة الصعبة التي تفصل في الحضارات الوافدة بين الجانب التكنولوجي والصناعي

من جهة ، وبين جانب القيم والمعايير السلوكية والدينية من جهة ثانية ، وإما أن يتحول إلى مسخ شائه مضطرب ، يأخذ بقسط من هذا ، وبقسط من هذا ، دون نظام أو اتساق ، مما يصيب حياته النفسية والاجتماعية والفكرية بالتفسخ والقلق والانقسام .

على أن للفلسفة الإسلامية في ذلك الموقف دوراً ينبغي أن تضطلع به ؛ فالفلسفة بوجه عام وجهة نظر من المبتاين يقا والفيزيكا والإنسان والعالم ، وبعبارة أخرى : فإن الفلسفات المعاصرة جميعاً قد انعتقت من إسار « تاريخ الفلسفة » ، وأصبحت كل واحدة منها تأخذ الأمور لحسابها الخاص وتغفل إليها نظرة جديدة لا تتصل بتاريخ الفلسفة إلا بمقدار ، ولا تعرض لمسائلهما إلا بالنزر اليسير الذي يخدم ما هي بصدده من تكوين نظرة جديدة لم يمكن لتاريخ الفلسفة بها عهد من قبل .

وأكبر الظن أن فيلسوفاً — كابن سينا أو ابن رشد مثلاً — لو انبعث من رقدته إلى عالمنا هذا المعاصر لاسترعت نظره مشكلات جديدة تتصل بحياة المسلمين وحضارتهم المعاصرة ، وموقفها من حضارات أخرى وافدة . وما بالناس نذهب في التخيل هذا المذهب ؛ ألم يتناول هؤلاء الفلاسفة المسلمون بالبحث قضية العلاقة بين الدين والفلسفة بحثاً عميقاً مستقصياً ؟ ألم تفرقهم تلك المشكلة وتقص مضاجعهم جميعاً ومن غير استثناء ؟

بلى .. فلقد كانت الفلسفة اليونانية تمثل لدى هؤلاء القدماء : حضارة وافدة ؛ وكان الإسلام بقيمه ومعاييره يمثل الحضارة الأصيلة ، فالتلاقي بين الحضارات كانت مشكلتهم أيضاً كما هي مشكلتنا الآن وفي هذا القرن العشرين ، فما نريد أن نقوله وأن نرفع عقيرتنا به هو أن على المشتغلين بالفلسفة الإسلامية أن يبحثوا في تاريخ الفلسفة بالقدر الذي يفيدون منه في تكوين نظرة إسلامية للحمة والسدى ، وفلسفية المصطلحات والإطارات ، وبهذا وحده — فيما يلوح لنا — نعيد إلى تلك الفلسفة الإسلامية حيويتها

الذاهبة ونبضها الحى ، ونضعها فى وظيفتها : تخدم المسلمين وتدره عنهم
أخطاراً محدقة ؛ وتؤمن لهم مستقبلاً تلوح بواكيره — فى عين الرأى —
غامضة ومجهولة المصير^{٥٩} .

وفى هذه العجالة — برغم كونها بحثاً فى التراث الفيلسفى الإسلامى —
لن يعدم القارىء التى أضعها بين يديه : إشارات ولحاحات إلى ما نريد ، وعسى
أن تسهم تلك الإشارات واللحاحات فى إعطائه بعض النقاط الإجمالية فى
هذا الصدد .

والله ولى التوفيق ؟

الباب الأول

قضايا عامة

- ١ - تمهيد .
- ٢ - خريطة تقريرية لمشكلات الفلسفة الإسلامية .
- ٣ - اتصال العرب بفلسفات الأمم الأخرى .
- ٤ - مسار الحضارة العقلية الإسلامية .
- ٥ - المدارس السريانية .
- ٦ - مرحلة الترجمة .
- ٧ - دور أرسطو في حركة الترجمة .
- ٨ - أصالة الفلسفة الإسلامية .
- ٩ - مجالات الفلسفة الإسلامية .
- ١٠ - علاقة الدين بالفلسفة وضرورة الفلسفة في عالمنا المعاصر .

ضرورة المنهج في الدراسات الفلسفية الإسلامية

لا نريد لهذه الدراسة التي نزمع القيام بها عن التراث الفلسفي الإسلامي: أن تكون حشداً لآراء فلاسفة المسلمين أو تكديساً لنظرياتهم ، فما فطن أننا بهذا نضيف جديداً أو نسهم بشيء مبتكر في الدراسات الفلسفية في الإسلام . بل إنني لأعتقد أن مثل هذا العمل الذي يقوم على حشد الآراء حشداً وتكديسها تكديساً أمام ناظري القارئ : لخليق بأن يصيب من نفسه مللاً وعزوفاً يصدانه عن الاستمرار في متابعة تلك الجهود الفكرية الممتازة التي أفنى أولئك الفلاسفة أعمارهم في استبطانها وسبر أغوارها ، وخاصة إذا أخذنا في الاعتبار : صعوبة اللغة الفلسفية التي كتبوا بها والاحتياج في فهمها إلى تمرس ودربة ، بل أكاد أقول إلى جهد ومكابدة !

على أن عمق القضايا الفلسفية التي طرحها فلاسفة المسلمين وصعوبة اللغة الفلسفية التي تناولوها بها يرتد في نهاية الأمر إلى مقتضيات التخصص وضروراته ، فلكل ميدان — بطبيعة الحال — مصطلحاته ولغته ، كما أن تعاقب أجيال الباحثين في هذا الميدان أمر من شأنه أن يضيف إلى عمق قضاياها : عمقاً ، وخصوصية ، وأن يجعل مصطلحاته ولغته أكثر تخصصاً ودقة .

ولا نعتقد أن ميداناً ما من ميادين العلوم النظرية أو التطبيقية : يبرأ من تلك السمة ، وما أظن أن بوسع أمرىء لم يأخذ نفسه بمصطلحات الرياضة أو الكيمياء — أو أي علم شئت — أن يفهم من رموز هذه العلوم ومناحيها شيئاً ، بل إن الفنون التشكيلية وما إليها من فنون تتصل

بالجانب الشعورى والجمالى فى الإنسان قد أصابتها تلك العدوى ؛ فأضحت غنية بالمصطلحات والاتجاهات ، وأصبح تذوقها أو فهمها أمراً يحتاج إلى دربة ومران من نوع خاص ، ولم يعد الإحساس الشعورى المباشر بكاف وحده فى تذوق هذه الفنون أو الاستمتاع بها .

فإذا نريد لهذه الدراسة إن لم تكن مجرد حشد لأراء هؤلاء الفلاسفة ؛ وقبل أن نجيب على هذا التساؤل المنهجى : يحسن بنا أن نطرح قضية ذات شقين :

أولاً : أن لكل فيلسوف رؤية خاصة ، التى يتحدد بدءاً منها موقفه من قضايا الفلسفة على اختلافها ؛ فإذا جردنا الفيلسوف عن تلك الرؤية الخاصة : فقد جردناه تجريداً كاملاً عن وصف الفيلسوف ، وإلا فإذا تكون الفلسفة إن لم تكن « رؤية خاصة » ، أو « زاوية محددة » : ينطلق منها المشتغل بالفلسفة إلى هذا الكون الشاسع الأبعاد ، مستشرفاً إلى فاعله ، ومصيره ، وغايته ؟

ثانياً : إن التراث الفلسفى الذى يجده الفيلسوف متاحاً له : واقع موضوعى لا يمكنه التغاضى عنه أو عدم المبالاة به ، بل لا بد له من أن يتخذ منه موقفاً خاصاً ، ذلك لأنه — حتى رفض الفلسفة وجردها — هو نفسه ضرب من ضروب التفلسف كما أوضح أرسطو بجلالة ، فلا مهرب للفيلسوف إذن من أن يقف من هذا التراث « موقفاً » ، أيأ كان ذلك الموقف .

لكن هذا الموقف — تأييداً كان لهذا التراث أو إنكاراً ، تدعيماً أو جحداً — ليس يعنى بأى معيار من المعايير : أن تنطمس تلك « الرؤية الخاصة » التى ألعمنا إليها منذ برهة ، وفلاسفة الإسلام ليسوا بدعاً من

الفلاسفة ، وإسهامهم في البناء الفلسفي ليس مجرد ترديد للتراث الذي أتبع لهم وإنتهى اليهم ، كما سنعرض لهذا فيما بعد .

ومن هنا فسوف نلج أبواب هذه الدراسة العاجلة ونحن مزودون بمنهج يخيل إلينا أنه قمين بأن يجسد مذاهب أوائلك الفلاسفة تجسيدا حياً ، وأن يمد الطريق لدراسة مسهبة لسكل واحد من تلك المذاهب ينتهى بها إلى اكتشاف الصورة التركيبية البنائية أو النظام system الذى يجمع الجزئيات فى نسق متكامل .

ونعتقد أن الخطوة الأولى التى ينبغى اتخاذها فى هذا السبيل . هى تحديد ما يمكن تسميته « بنقطة البدء » ، ونعنى بها تلك الفكرة المحورية التى استرعت اهتمام الفيلسوف ، حتى صب فيها كل طاقاته وجهده الإبداعي ، فهناك من غير ريب . « بؤرة فكرية » ، إلتقاه الفيلسوف انتقاء ، وبحث فى أوصالها حيوية وخصوبة ، واشتعلت جذوة الحماس فى عقله لإزائها .

والواقع أن الفيلسوف إذا تجرد من هذه الحماسة تجاه فكرة ما ، وفقد بذلك المحور الذى ينبغى أن يدنى حوله نظامه الفلسفي الخاص به : فإنه سينجد نفسه — كما أوضح بعض الباحثين بحق — بإزاء كثرة كثرة من التفصيلات الصغيرة المتناثرة ، أو بإزاء قائمة شاحبة من الوقائع (١) .

وبانتقاء الفيلسوف لهذه الفكرة المحورية وإضفاء سمة الأهمية عليها : يضمن لسيره فى تشييد بنيائه الفلسفي : صفتين جوهريتين ، هما : الإتساق ، والشمولية ، ونعنى بالاتساق ترابط أوصال المذهب فى وحدة عضوية متكاملة وإنتاج مقدماته لنتائجه إنتاجاً صحيحاً ، ونعنى بالشمولية : بسط

أطراف المذهب بسطاً شاملاً مختلف ميادين الفلسفة ومشكلاتها ، واحتوائها داخل هذا المذهب المتكامل الشامل (١) .

وأمام هذه الحقائق جميعاً ينبغي على الباحث في تاريخ الفلسفة بعامة — وفي تاريخ الفلسفة الإسلامية بخاصة — أن يعثر على تلك الفكرة المحورية التي أشرنا إليها ، وأن يقبض بجمع يديه عليها ، وأن يتابع سيرها في تفصيلات البناء المذهبي بأمورها ، بحيث لا تغيب عن ناظره ، وبذلك يكتتمل لهذا البناء : ما يمكن تسميته بالوحدة العضوية التي تجعل منه نسيجاً واحداً .

أما الخطوة الثانية التي ينبغي أن يضطلع بها هذا المنهج : فهي البحث في مكونات هذا البناء ، وذلك من خلال التراث الفلسفي الذي كان متاحاً للفيلسوف صاحب هذا البناء ، بدون إصراف في طمس الذاتية الخاصة للفيلسوف بإرجاع كل عناصر مذهبهم إلى عناصر سابقة ، وبدون حجب أو إنكار لكل صلة أو علاقة بتلك العناصر ، وبهاقين الخطوتين الرئيسيتين : يمكن للباحث في التراث الفلسفي الإسلامي أن يرى مذهب الفيلسوف موضوع الدراسة : خطأ ذا بداية ونهاية ، أو نقطة محورية تدور حولها بقية النقاط ، كما يمكن لمجموعة من الباحثين متضافري الجهود : رسم مخطط شامل لتاريخ الفلسفة الإسلامية بوجه عام : يتصل فيه اللاحق بالسابق ، وتسلم فيه كل نقطة إلى ما يتلوها من نقاط ، بحيث لا تتوه المعالم الرئيسية والخطوط الدقيقة التي سلكها تاريخ هذه الفلسفة في حلقاته المتواصلة على مدى الأجيال المتعاقبة .

٢ — خريطة تقريرية لمشكلات الفلسفة الإسلامية :

لا نظن أن تياراً فلسفياً من بين التيارات الفلسفية العديدة التي يكتنظ بها التراث الفلسفي العالمي قد ظفر من تاريخ الفلسفة بمثل ما ظفرت به الفلسفة الإسلامية من حجاج وجدل ، ومن تعارض بين آراء المؤرخين التي تفوقت بين الإنكار الكامل لطوية هذه الفلسفة ووجودها ، وبين التسليم الكامل بهذا الوجود وتشييد البراهين عليه .

ولم يقف التعارض أو الجدل حول الفلسفة الإسلامية عند هذا الحد ، بل تعداه إلى الجدل حول ميادين هذه الفلسفة ، وحول مبررات استمرارها ، وحول ممثليها والناظرين باسمها .

وفي اعتقادنا أنه بالإمكان رد أسباب هذا الجدل والتعارض إلى قضايا رئيسية ثلاث :

أولاهما : قضية اتصال الفلسفة الإسلامية بالفلسفات الأخرى .

ثانيهما : قضية العلاقة بين الفلسفة الإسلامية والإسلام .

ثالثهما : وظيفة الفلسفة الإسلامية عند نشأتها ، وإبان نموها ، ثم مبررات استمرارها في العصر الراهن .

أما فيما يختص بالقضية الأولى فلا مراء في أن كثيراً من الأفكار الفلسفية اليونانية والهندية والفارسية قد وجدت طريقها — في صورة أو أخرى — إلى أيدي المشتغلين بالفلسفة من المسلمين منذ عهد الترجمة ؛ أي أنها أصبحت « تراثاً » متاحاً لهم ، ومن هنا بدأت موجة من الجدل بين مؤرخي الفلسفة الإسلامية حول مدى أصالتها ؛ وهل هي ذات إبداع وإبتكار أصيلين ، أو أنها لم تقم إلا بدور الموصل الجيد ، والدقيق في

التعبير عن الفكر الأغريق ، على حد تعبير فالزر (١) ، أو أنها ضرب من التكرار لآراء وأفكار يوفانية كتبت في لغة عربية ، على حد تعبير رينان (٢) ، أو أن عماد الفلسفة الإسلامية ما هو إلا اقتباس مما ترجم من كتب الإغريق ، على حد تعبير دي بور (٣) .

وانبعثت من هذه القضية الأولى أيضاً : موجة أخرى من الجدل حول تحديد ميادين الفلسفة الإسلامية ومجالاتها ، فهل تقتصر مجالات تلك الفلسفة على المدارس الفلسفية الاصطلاحية ؛ كالمدرسة المشائية التي تحتذى حذو أرسطو ، وتخلط بين آرائه وبين الأفكار الأفلاطونية المحدثة على النحو الذي سنراه عما قليل ، وكمدرسة الإشراق التي تحتذى حذو أفلاطون ، وتأخذ بالأفكار الأفلاطونية المحدثة ، وتخلط بينهما وبين أفكار شرقية هندية وفارسية ؟ ؟

وبهذا المعيار تصبح الفلسفة الإسلامية بوجه عام : حلقة تالية حلقة الفكر الهليني والهلينستي ، متأثرة بهما ودائرة في فلسفهما . أو أن دائرة الفكر الفلسفي الإسلامي قد اتسعت وأوسع مدى وأكثر انبساطاً ، فتشمل علم الكلام والتصوف وأصول الفقه ، باعتبارها جميعاً تجسيدات للابداع الفكري الإسلامي الخالص ، وهي تلك الدعوة الجهرية التي أطلقها بعض الباحثين المسلمين في أوائل هذا القرن (٤) ؟

(١) فالزر : دائرة المعارف البريطانية : مادة الفلسفة العربية المجلد الثاني :

p 188 , 189

(٢) د. إبراهيم مذكور : في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ص ١٦

(٣) دي بور : تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٥٠

(٤) مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٧٢

أما فيما يختص بالقضية الثانية: وأعني بها قضية العلاقة بين الفلسفة الإسلامية والإسلام نفسه فقد أثارت موجات أخرى من الجدل، فهل بالإمكان القول بأن هذه الفلسفة فتاح مشروع للتصور الديني الإسلامي كما جاء به القرآن الكريم والسنة المظهرة؟ أو أن بينهما انشقاقاً لا يمكن رأب صدعه؟ أو أن الطوة بينهما يمكن عبورها بإجراء «توفيق» بينهما؟ وهل من الممكن أن يكتب لمثل هذا التوفيق قدر من النجاح، أو أنه محكوم عليه بالفشل والإخفاق منذ البداية؟ إن القرآن الكريم والسنة قد تكفلا بوضع التصور الإسلامي لما بعد الطبيعة؛ وذلك في صورة «توقيفية» لاسيما إلى التعديل فيها أو الإضافة إليها أو النقص منها؛ فإذا يكون للفلسفة حاليته من عمل، والمجال مجال «اعتقاد»؛ إن الأمر ههنا لا يحتمل إلا الأخذ بأحد الطرفين: إما الإيمان أو عدم الإيمان.

فهل نقول كما قال بعض الباحثين (١): إنه لا مناص من مواجهة مستمرة، طالما كانت الفلسفة تدعى لنفسها الحق في فحص كل شيء — حتى المسلمات الاعتقادية *presuppositions*، بينما يرى الدين أن كل شيء — بما في ذلك الفلسفة — نفسها — ينبغي أن تنسق مع تصورات المستمدة من الوحي الإلهي؟

أما القضية الثالثة: وأعني بها وظيفة الفلسفة الإسلامية فإنها تضرب بجذورها إلى ذلك العهد الذي ترجمت فيه الفلسفة أثيرناقية؛ فهل ترجمت تلك الفلسفة بمجهود فردية ومن أجل غايات فردية أيضاً؟ أو أنها كانت تلبية لحاجات العصر نفسه؟

وأياماً ما كانت الإجابة على هذا التساؤل، فهل ثمة مبررات تبرر استمرار وجود تلك الفلسفة في عصرنا الراهن «وأي وظيفة نرجوها من وراء دراستها؟

٣ — اتصال العرب بفلسفات الأمم الأخرى :

أولاً : فيما قبل الإسلام :

كانت البساطة هي السمة السائدة في حياة العرب قبل الإسلام ؛ فشكل ما حولهم من مظاهر الطبيعة ومعالمها سهل يسير ، كما أن أمور معاشهم وأحوالهم الاجتماعية لم تكن سوى مرآة عاكسة لهذه السهولة ولذلك اليسر ، ومن شأن مثل هذه الظروف أن تبعث على البحث عن المعارف والعلوم التي تعين على تسيير دفة الحياة العملية في بساطتها وسهولتها .

وما يكون لنا أن نتنظر من مثل هذه الظروف أن تنتج استبطاناً فكرياً يتسم بالتعقيد والتزكيب اللذين تنطوى عليهما المذاهب الفلسفية الشاذة التكوين والشاذة البناء ؟ حقاً إن للعرب فيما قبل الإسلام «حكمة» ، ولهم نظريات في علوم الفلك ولهم معرفة يسيرة بشئون الطب ، ولكن ذلك كله لم يكن أكثر من شذرات تقوم أساساً على معرفة أخلاق الناس وعوائدهم وضروب سلوكهم ، وتسهم في إطراد معارفهم اليومية العملية ، يقول الشهرستاني في كتاب الملل والنحل ، في خلال حديثه عن حكمة العرب «وهم شرذمة قليلة ، لأن أكثر حكمهم : فلتات الطبع وخطرات الفكر ، وربما قالوا بالنبوات (١)» .

وجملة القول أن العرب فيما قبل الإسلام : كانوا — كما يقرر بعض الباحثين — غير مباينين كثيراً بالتأملات الفلسفية ذات الطابع الاستبطاني المعقد (٢) .

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ج ٢ ص ١٧١ .

(٢) لوفيفر : philosophy, Historibal and Critical. p. 227.

ثانياً : نقطة البدء :

كان انتشار الإسلام في بلاد العرب نقطة تحول خطيرة في كل جوانب الحياة العربية ، فلقد غير الإسلام من موازين هذه الحياة ومن معاييرها تغييراً حاسماً ؛ ولم يكن الجانب العقلي أو الفكري لهذه الحياة بأقل تأثراً من بقية جوانبها ، بل كان — في الحق — أعمق هذه الجوانب تأثراً وأبعدها مدى .

لقد وجه الإسلام العقلية العربية كلها إلى الإيمان بما وراء الطبيعة المادية التي كانت تدور في فلكها وتندحصر في دائرتها ؛ فطلب من العرب أن « يؤمنوا بالغيب » ، وليس من قبيل الصدفة أن تكون صفة الإيمان بالغيب واحدة من أولى القضايا التي يقررها القرآن في مفتح سورة ، بل لعلنا لافبالغ كثيراً إذا قلنا إن الإيمان بالغيب يمثل انقلاباً خطيراً في التصور الفيزيقي والميتافيزيقي والمعرفي للإنسان ، فالإيمان بالغيب : إيمان باللا محسوس واعتقاد بأن الوجود ثنائي التكوين ، وأن هذه الثنائية أمر لا يحيد عنه في تشكيل الوجود ، ومن ثم فإن التصورات المادية قاصرة وحدها عن تفسير الكون كله ، ولا بد من البحث عن تصور أكثر شمولاً واتساعاً ، ثم إن الإيمان بالغيب يقتضي من المؤمن وسيلة معرفية أرق من وسيلة الحس وحدها وأسمى منها قدرة وأبعد منها طاقة ، فوسيلة الحس مقبولة في دائرتها وحدها ، وإذا تجاوزنا هذه الدائرة فلا مناص من بحث عن وسائل أخرى تلامس ذلك التجاوز وتناسبه ، ومن هنا فلقد يصح لنا أن نقول أن « الدجماطيقية » الخسية التي كانت سمة الحياة القبلية العربية قد انتهت أمرها بمجيء الإسلام انتهاء أكاملاً .

وجاء الإسلام أيضاً لكي يوجه نظر الإنسان إلى البحث في « تكيف »

الأشياء ، ويثير في عقله تلك الدهشة السامية تجاه مألوف الحس ، وأن ينتشل هذا العقل من الخمود والركود اللذين أخذاه من أقطاره ، (أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت وإلى الجبال كيف نصبت وإلى الأرض كيف سطحت) .

وليس يمكن للمرء أن يغض النظر وهو يتعمق هذه الآيات عن تلك الاستشارة العقلية البارة التي تنبعث في النفس بصورة عميقة تلمس أعماق الأعماق منها ، إنا لننصوّر الحياة العقلية العربية : بحيرة ساكنة هامدة ، حتى إذا ألقى فيها ما يجر كها فإذا بمياهها تتداح دائرة إثر دائرة ، وكل دائرة تكون أكثر سرعة وأرحب مدى من سابقتها .

من المحال إذن أن تظل الحياة العقلية العربية على سابق عهد ما من الخمود والركود ، بعد أن دبّت فيها نوازع الحياة ، بل لا بد أن تتكيف هذه العقلية نفسها حتى تتسع لقبول هذه المفاهيم الجديدة ، وهكذا ينبغي أن نتصور دور الإسلام في إيقاظ الحياة العقلية العربية من سباتها وفي توجيهها نحو ميادين آخرى من البحث في الوجود والمعرفة ، لقد انعمت هذه الحياة العقلية — بمجيء الإسلام — عن ربة الحس المعرفي ، وعن إसार الدائرة المادية ، وانفتحت أمامها أبواب أخرى من البحث كانت موصدة أو مجهولة جهلا يكاد يكون تاماً . وهنا أيضاً ينبغي أن نلتمس دلحة اليقظة ، أو نقطة البدء ، التي انطلقت منها الحياة العقلية العربية ، فهذه الحياة — مثلها كمثل أية عقلية أخرى — تربة صالحة للاستزراع والاستنبات ، بل ربما كانت تلك الحياة العقلية العربية أكثر خصوبة وأعرق قديماً لمفاهيم الإسلام وتصوراته المتخافين بقية من غيرها من الأمم .

إننا حين نلتمس دلحة اليقظة ، أو نقطة البدء ، في هذه الحياة العقلية في محيط التأثيرات الواردة التي وفدت إلى المسلمين إبان عصر الترجمة ، فإننا بذلك نفعل

الأساس الأصيل لهذه اليقظة ، وأعني به تلك المفاهيم والتصورات الإسلامية التي حركت ماء البحيرة بعد طول سكون .

لكن نقطة أخرى ينبغي مناقشتها في هذا الصدد ، فالإسلام قد وضع للعرب قصوره عن «عالم الغيب» ، وجاء للناس بالمفاهيم الميتافيزيقية الكاملة التي ينبغي عليهم الإيمان بها ، وبعبارة أخرى فإن التصور الإسلامي لما وراء الطبيعة كان «توقيفياً» لا مجال فيه للإنشاء أو التعديل ، ومن هنا فإن للحياة العقلية العربية أن تتخذ ما شاءت من ضروب النشاط الفكري ، وأن تشحن من ملكات العقل وقدراته ما شاء لها الشحن ، وأن تسير في هذا الدرب العقلي ما شاء لها السير ، ولكن ثمة شرطاً أساسياً ينبغي لها أن لا تحيد عنه ، وهو أن تكون «إسلامية» ، أعني أن تكون ملتزمة التزاماً أساسياً بميتافيزيقا الإسلام وتصوراته لما بعد الطبيعة .

فالحياة العقلية العربية الإسلامية إذن «معياري ثابت» وأساس أصيل ، ابتدأت منه يقظتها وهو التصور الإسلامي لعالم الغيب .

وإذا نحن أمسكنا بهذه النقطة ذات الأهمية البالغة : اتضح أمام أنظارنا على الفور أمران أساسيان :

أولاً : أن القول بأن الفلسفة الإسلامية — وهي تحتاج هذه العقلية وإحدى جوانبها الخصبة — فلسفة منقولة واردة من أساسها أو أنها كما يقول هورتن : «النزعة اليونانية في الحكمة الإسلامية» (١) ، قول مردود ، ذلك لأنها — في أساسها — نزعة عقلية عربية نشأت بتأثير الإسلام في إيقاظها وابتدائها ، كما أنها تمسك بجمع يديها على المعيار الثابت والأساس الأصيل لتصوره .

(١) ماكس هورتن : دائرة المعارف الإسلامية (مادة : فلسفة) وأيضاً :

الميتافيزيقي ، فإذا ما أفادت هذه الحياة العقلية العربية من مترجمات اليونان والفرس والهنود في مراحل تالية : فتلك « عوامل مساعدة » لا ترقى أن تكون هي الأساس والمصدر ، وسنعود لهذه النقطة عما قيل .

ثانياً : أن اختلاف روح الحياة العقلية العربية عن روح الحياة العقلية اليونانية : أمر لا مفر منه ولا محيد عنه ، بل ربما كان من الغفلة أن ننظر من العقل العربي الذي انطلق نشاطه من عقالة : أن ينشئ من فراغ : مذاهب فكرية كتلك التي أنتجها العقل اليوناني ، لا تلتزم بمعياره الثابت وأساسه الأصل الذي بدأت منه رحلة سيره ، في حين أن النشاط الإبداعي الفلسفي الإغريقي كان بدءاً من فراغ ، فهل فننظر حينئذ من حياتين عقليتين بينهما ذلك الفارق الجوهرى أن يكون لهما نتاج متشابه أو متقارب ؟

إن نقطة البدء مختلفة ، فمن طبيعة الأمور أن تكون النتائج على نفس الدرجة من الاختلاف ، بل والتباين ، وفي هذه النقطة ينبغي أن نلتمس مرد ما يمكن مشاهدته من فروق بين هاتين العقليتين المختلفتين بدءاً ، والمختلفتين — قبعاً لذلك — لإنشاء وإبداعاً .

لقد التمس بعض المؤرخين المسلمين وفريق من المستشرقين مرد هذه الفروق فيما سمي بدعوى العنصرية ، وفي التفرقة بين الجنسين السامي والآري فالقاضي صاعد يقول في كتابه طبقات الأمم : « وأما علم الفلسفة فلم يمنحهم الله (أى العرب) شيئاً منه ، ولا هيأ طباعهم للعناية به (١) » ، ويقول رينان في كتابه (ابن رشد والرشدية) : ما يكون لنا أن نلتمس عن الجنس السامي دروساً فلسفية . ومن عجائب القدر أن هذا الجنس الذي استطاع أن يطبع ما دأبتدعه ، (٢)

(١) مصطفى عبد الرازق . تمهيد ص ٣١

(٢) وهل كان الإسلام « ابتداءً » عربياً ؟ ألساء ما يصفون !! .

من الأديان بطابع القوة في أسمى درجاتها : لم يثمر أدنى بحث فلسفى خاص، وما كانت الفلسفة عند الساميين إلا اقتباساً صرفاً جديداً أو تقليداً للفلسفة اليونانية (١) .

ويرى جوتيه أن العقل السامى لا طاقة له على إدراك الجزئيات والمفردات منفصلاً بعضها عن بعض ، أو مجتمعة في غير تناسق ولا انسجام ولا ارتباط ، فهو عقل مباعدة وتفريق ، لا جمع وتأليف ، أما العقل الأرى فهو يؤلف بين الأشياء بوسائط تدريجية لا يتخطى واحداً منها إلى غيره إلا على سلم متداني الدرج ، لا يكاد يحس التنقل فيه ، فهو عقل جمع ومزج (٢) .

ويتخذ برتراند رسل نفس الموقف فيقول : إن العرب كانوا ينشدون الحقائق المنفصلة أكثر مما ينشدون المبادئ العامة . ولم تكن لديهم القدرة على استخلاص قوانين عامة من الحقائق التى اكتشفوها (٣) .

ويقول دى بور معبراً عن نفس الفكرة : يقوم التفكير السامى على نظرات في شئون الطبيعة ، متفرقة لا رباط بينها (٤) .

هذه هى الدعوى العنصرية ، رأى أصحابها أن ثمة فروقا بين الإبداع العقلى الإسلامى وبين إنتاج اليونان الأقدمين ، وهذا حق لا ريب فيه ،

(١) المصدر نفسه ص ١١

(٢) د . إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية ص ١٦ ، ومصطفى عبد الرازق ص ١٢

(٣) برتراند رسل : النظرة العلمية ص ٩ الترجمة العربية .

(٤) دى بور : تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٣

ولكنهم لم يرهفوا الحس حتى يمكنهم النفاذ إلى الأساس الاصيل لهذه الفروق ، بل بحثوا فيما أدعوه خصائص للعقلية الإنسانية المختلفة وفروقا بينها تأسيساً لهذه الفروق على علم اللغات ، ثم للفرقة تبعا لهذه اللغات بين السلالات البشرية المختلفة ، وتخيل الفروق بينها ، مع أنه ليس ثمة علاقة حتمية بين اللغة والسلالة ، فالآرية — كما ينقل الشيخ مصطفى عبد الرازق — لغة ، واستعملها للدلالة على سلالة معينة : ليس له مسوغ علمي واحد (١).

وعندنا أن ثمة اختلافا بين اتحاد النشاط الإبداعي الإسلامي وبين اتجاه النشاط الإبداعي اليوناني ، ولكن مرد هذا الاختلاف لا ينبغي أن يلتمس في هذه الدعوة العنصرية ، بل ينبغي أن يلتمس في نقطة البدء التي بدأ منها ذلك النشاط الإبداعي الإسلامي ، وهي التصور الإسلامي لعالم الغيب ، وبين نقطة البدء في نظيره اليوناني ، وهي الخلاء من تصور محدد ورفيع لهذا العالم ، ومن ثم ابتداعه ابتداءً وإنشائه إنشاءً من الفراغ كالمعنا إلى ذلك منذ برهنة.

٤ — مسار الحضارة العقلية الإسلامية :

إذن فقد انطلقت الحياة العقلية الإسلامية من نقطة بدء معينة ، واتخذت هذه الحياة أولى جوانب أنشطتها في الاجتهاد بالرأي في الأحكام الشرعية والفروع الفقهية .

ولكن حركة الفتوح الإسلامية كانت قد انطلقت في تيارها السريع ، وسرعان ما شملت الدولة الإسلامية : أصقاعا ذات ميول مختلفة إلى حد التباين ، وحضارات قديمة ، وثقافات تضرب بجذورها في التاريخ البعيد ، فنشأ ما يمكن تسميته بالجو الحضاري الإسلامي ، وأعنى به ذلك المزاج

من تلاقح التصورات الإسلامية الأصلية بروافد جديدة وعوامل مساعدة .

وإذا كانت عنايتنا تتجه أساساً إلى الجانِب الفلسفى من هذه الحياة العقلية : فإن حركة المد الحضارى الإسلامى قد وجدت فى زحفها السريع عدة مدارس فلسفية ذات قدم راسخ فى هذه الأصقاع المفتوحة .

كانت إحدى هذه المدارس : مدرسة الاسكندرية ، تلك التى كانت ماتزال قائمة إبان الفتح العربى لمصر ، وكانت الفلسفة والطب تدرسان فيها على نحو واسع ، ويقرر المسعودى أن الفلسفة الإغريقية قد ازدهرت أول الأمر فى أثينا ، ولكن الامبراطور أغسطس تحول بها من أثينا إلى الاسكندرية وروما ، ولكن تيودوسيوس ما لبث أن أقفل مدارس روما ، وبذلك أصبحت الإسكندرية هى مركز المعارف الإغريقية (١) . ويقول ابن القفطى فى كتابه (أخبار الحكماء) :

الاسكندرانىون هم الذين رقبوا بالاسكندرية دار العلم ومجالس الدرس الطلى (٢) .

ومهما يكن من شيء فلقد كانت مدرسة الاسكندرية : مناخاً صالحاً لنشأة الأفلاطونية المحدثه ونموها ، وكانت السمة السائدة فى الأفلاطونية المحدثه : هى التلقيق بين مختلف المذاهب ، فلقد أخذت هذه الفلسفة — كما يقول بعض المؤرخين — من مصادر شرقية ، اختفى بعضها تحت ستار الفيثاغورية (٣) .

(١) أوليرى : الفكر العربى ومكانته فى التاريخ ص ٢٧ — الترجمة العربية .

(٢) ابن القفطى ، أخبار الحكماء ص ٧١

(٣) أوليرى : المصدر السابق ص ٢٨ ، وأيضاً دى بور : المصدر السابق

ويمكن القول بحق أن الفيلسوف اليهودي فيلون (٤٠ ق . م) يعتبر البداية الأولى في العودة إلى الأفلاطونية ، وتنسب الأرسطوطالية ، ومن ثم فقد أعتبر البعض أعماله: بداية جادة لتكوين الأفلاطونية الحديثة ، وكانت أعماله تلك عبارة عن شروح وتعليقات وحواش على نصوص من العهد القديم ، تعبر في مجموعها عن آراء فيلون الشخصية ، المتأثرة بالروح الأفلاطونية ، والمتحررة من أقوال الشراح السابقين .

ومن هنا كانت آراء فيلون تعبر — كما يقول البعض — عن العهد القديم مقروءاً بروح أفلاطونية (١) .

ومن هنا أيضاً كانت مدرسة فيلون تصرف كثيراً بأنها (اليهودية الهيلية) .

ومهما يكن من شيء فلقد كان من أهم الجوانب التي أضافها فيلون : فكرة الفيض أو الكلمة Logos ، تلك الفكرة التي قبلها كثير من فلاسفة المسلمين قبولاً مصحوباً بالإعجاب ، وفي هذه النقطة أيضاً تكمن العلة في امتزاج الأفكار الغنوصية بالأفكار الأفلاطونية الحديثة ، فلقد قبلت الطوائف الغنوصية فكرة العلة الأولى ، ولكنها — متأثرة بآراء فيلون — قد وصفت هذه العلة الأولى باستحالة النقص والتغير ، ومن ثم كان لامناص من اقتراح فيوضات متوسطة تفسر صدور العالم ذي النقص والتغير عن تلك العلة الأولى التي يستحيل عليها نقص أو تغير .

ثم اتصلت المسيحية بالأفلاطونية الحديثة على يدي كليمان الاسكندري ، ثم على يدي أوريجين التلميذ المباشر لأفلوطين ، ولقد لفت بعض الباحثين

(١) تشارلس إلسى : الأفلاطونية الحديثة وعلاقتها بالمسيحية

الأنظار إلى ما بين المسيحية والأفلاطونية المحدثه من تشابه (١)، ومهما يكن من أمر: فإن الأفلاطونية المحدثه لم تتشكل بشكلها النهائي إلا بظهور أفلوطين (٢٦٩م) والتي يصورها بصورة واضحة في (قاسوعات أفلوطين) .

ولقد لعبت هذه التاسوعات في العالم الإسلامي دوراً عجبياً ، فترجمت إلى العربية مفسوبة بطريق الخطأ إلى أرسطو طاليس تحت عنوان (كتاب الربوبية) فلم يصل أرسطو إلى أيدي المسلمين على صورته الحقيقية، بل وصل إليهم متلفعاً برداء الأفلاطونية المحدثه ، تلك التي تمت بوشائج قربى إلى مذهب أفلاطون ، وهذا أمر طبيعي ، ومن ثم تولدت لديهم فكرة أن الحكمة واحدة ، ، وأنها تعبر عن الحق الذي لا اختلاف فيه ، وفي هذا الجانب يكمن السر في ذلك الجهد الذي بذله الفارابي في الجمع بين رأيي الحكيمين كما سوف نرى فيما بعد .

ومن ناحية أخرى فقد تقبل كثير من فلاسفة المسلمين هذه الأفكار الأفلاطونية المحدثه بما أحتوت عليه من عناصر يهودية أو غنوصية تحت راية أرسطو ، ونفذت هذه العناصر إلى تكوينهم الفاسق في صورة أو في أخرى .

وفي الحق أن فلاسفة المسلمين لو تبينوا جليلة الأمر ، وعرفوا أن هذه الأفكار مزعومة النسبة لأرسطو ، وأن آراء أرسطو الحقيقية ، تخالف هذه الأفكار مخالفة بعيدة ، لتحطمت فكرة وحدة الحكمة ، تحطيماً ، ولا تضح أمامهم ماتعج به هذه الحكمة من اختلافات وافتراقات تنأى بها بعيداً عن هذا المكافاة السامية الرفيعة التي أحلوها فيها .

وأياً ما كان الأمر فإن لدينا ملاحظتين في هذا الصدد نريد أن ندلي بهما في إيجاز :

(١) تشارلس إلسى : المصدر السابق d,113 وأيضاً : أبو زهرة :
الغزفية - ص ٣٥ وما بعدها .

١ — أن الجمع بين رأيي الحكيمين يمثل حساً مرهفاً وقبيرة بارعة للعقل الإسلامي على النفاذ إلى الخصائص المشتركة بين التيارات الفلسفية الواردة ، فالعمل الذي قام به الفارابي — برغم ذلك الخطأ الذي يرتد أساساً إلى تصحيقات المترجمين — عمل صحيح تماماً في أساسه ؛ ذلك أنه تقريب بين وجهتين من النظر ، هما الأفلاطونية الأفلاطونية الحديثة ، بينهما في الحقيقة قدر كبير من التشابه وقوة الوشيجة .

٢ — أن بعض فلاسفة المسلمين المتأخرين قد أحسوا إحساساً واضحاً بالتفاوت والتباعد بين آراء أرسطو الحقيقية وبين ما في كتاب أثولوجيا من آراء ، ولو أن الجرأة لم تبلغ بهم مبلغ الشك في نسبتها إليه (١) .

٥ — المدارس السريانية :

كانت اللغة السريانية هي لغة الكنيسة الغربية الرومانية ولغة الكنيسة الشرقية الفارسية . وكانت الأماكن التي ازدهرت فيها العلوم اليونانية هي : الرها ونصيبين والمدائن وجنديسابور وأنطاكية وآمد .

ولعل أول مدرسة على النموذج الإسكندري كانت مدرسة أنطاكية عام ٢٧٠م ثم تلتها مدرسة نصيبين ، وكانت هذه المدرسة تستخدم السريانية دون اليونانية ، فأعدت النسخ السريانية من كتب اللاهوت التي تدرس في أنطاكية (٢) .

(١) قارن : صدر الدين الشيرازي ، الأسفار الأربعة ص ١٣٥ — ١٢٦

المجلد الأول ورسالة التعليل لـ الدكتوراه ص ٧٨

(٢) أوليري : نفس المصدر ص ١٤

أما مدرسة الرها ومدرسة نصيبين : فكانت مواد التعليم فيهما متصلة بالنصوص الدينية ، وكانت توجه بحيث تخدم حاجات الكنيسة ، على أن مدرسة الرها ، كانت مركزاً لتجمع المعلمين النساطرة الذين تناولوا بالترجمة والتفسير أعمال أرسطو ، وشروح تابعيه ، بقدر ما كان هذا الجانب ضرورياً لفهم اللاهوت ، وكان النساطرة حريصين — كما يقول أوليري — على اطراح الإغريقية ، وأصبح ذلك هو الوسط الذي أنتقل فيه أرسطو والشراح الأفلاطونيون المحدثون إلى العرب .

ثم أنشأ كسرى أنوشروان (٥٣١ — ٥٧٨) م مدرسة زرادشتية في جنديسابور (١) ، واستضاف الفلاسفة الإغريق الذين نزحوا من أثينا حين أغلقت بها مدارس الفلسفة ، ولم تسكن معارف هذه المدرسة قاصرة على الكتب الإغريقية والسريانية ، بل جلبت — بجانبها — كتباً هندية في الفلسفة ، ويذكر من بين التلاميذ العرب الذين تلقوا المعارف الطبية فيها : الحارث بن كدة ، وأبنة الغضر ، الذي قتل في غزوة بدر .

أما مدينة حران فقد كانت مركزاً للثقافة الإغريقية منذ أيام الإسكندر ، وانزوت فيها هذه الثقافة الوثنية ، بينما كانت المسيحية آخذة في الانتشار فيما حولها ، وحران إذن تمثل الوقفة الأخيرة للوثنية الإغريقية وللأفلاطونية المجددة ، وربما كان أشهر هؤلاء الحرافيين أو الصابئة : هو ثابت بن قرة (٢١٩ — ٢٨٨) هـ ، الذي أرتحل من حران إلى بغداد حيث لفت فيها الأنظار بمعارفه الواسعة ونشاطه الهائل في ميدان الترجمة ، فاتخذته الأمير المعتضد صديقاً له ، وبلغ ثابت في أثناء خلافة أسمى المراتب وأعلى المنازل (٢) .

(١) دى بور : المصدر السالف ص ٢٤

(٢) ماكس مايرهوف : من الإسكندرية إلى بغداد ص ٧٢

ويبدو أن ثابتاً هذا قد استطاع أن يثبت مركز الحرافيين في بغداد ، ومن ثم يروى لنا ابن القفطى ، أن ثابتاً هو الذى أدخل رئاسة الصابئة إلى أرض العراق ، فثبتت أحوالهم ، وعلمت مراتبهم ، وبرعوا (١) ، وانتهى الأمر إلى أن ارتحل من حران : عدد من الفلاسفة فى نهاية القرن الثالث الهجرى قاصدين بغداد ، وجماع الأمر أن المجتمعات التى كانت تتكلم السريانية أصبحت الوعاء الذى انتقلت فيه الفلسفة والعلم الإغريقيان إلى العالم الاسلامى ، وإذا ما كان أرسطو قد اعتبر فى تلك الآونة - أساساً للدراسات العقلية فإن المرحلة الأولى للتراجم الأرسطوطالية لا يمكن فهمها مستقلة عن اشتغال السكندريين والسريان بها ، ولقد انتهى ما كس مايرهوف إلى أن السكتب الأرسطوطالية لم تترجم مطلقاً من الفارسية إلى العربية كما يقال كثيراً ، وانتهى أيضاً إلى أن التأثير الشرقى فى التيار الفلسفى لم يكن قوياً إلى ما قبل نهاية القرن الثالث ، ومن ثم فإن المرحلة الأولى لترجمة كتب أرسطو إلى لغة المسلمين قد قامت فى الوسطين السكندرى والسريانى بشكل أساسى ورئيسى (٢) .

٦ — مرحلة الترجمة :

كان العرب يعدون اللغة السريانية — أو القلم السريانى على حد تعبير ابن النديم (٣) — أقدم اللغات ، وربما كانت الأهمية العظمى التى اكتسبتها السريانية تتمثل فى حفظها للتراث اليونانى فترة من الزمن إلى أن تسلمته الحضارة الإسلامية اليافة ، أجل أن السريان لم يتسكروا شيئاً من عندهم

(١) ابن القفطى : أخبار الحكماء ص ١١٥ .

(٢) ماكس مايرهوف : المقال السابق ص ١١٨ — ١١٩ .

(٣) ابن النديم : الفهرست ص ١١٢ .

— كما يقول دى بور (١) — لكنهم قد لوفوا هذا التراث الذى تمكنوا
بمهمة نقله إلى العرب قلوبناً ذاتياً ، فدور السريان — كما نراه — لم يكن
دور الناقل الموضوعى الذى ينقل ما آل إليه فى حرفة جامدة كما يفهم ذلك
من كلام بعض الباحثين ، وأكبر الظن أن أرسطو لو نقل إلى المسلمين على
صورته الحقيقية لكان لهم بإزائه موقف مختلف ، ولأحسوا منذ البداية
بمبلغ التعارض بين ميثافيزيقاه وميثافيزيقا الإسلام ، هذا التعارض الذى
لا يفلح معه تقريب أو توفيق ، ولأحسوا فى اللحظة ذاتها بمبلغ التعارض
بين مختلف روافد الفكر الإغريق ، الذى مجدوه وأكبروا من شأنه ،
ولتخطمت فكرة «وحدة الحكمة» التى سيطرت على تفكيرهم ردحاً طويلاً
من الزمن .

وأياً ما كان الأمر . فلقد استجرد العالم الإسلامى بعد ثمانين عاماً من
سقوط الدولة الأموية — كما يقرر أوليرى (٢) — على ترجمات لمعظم
كتابات أرسطو ، ولبعض أعمال أفلاطون ، ولمعظم مؤلفات جالينوس ،
ومؤلفات هندية وفارسية مختلفة .

ويمكن لنا أن نرصد حركة الترجمة وقد اتخفت فى سبيلها مراحل
متعاقبة ؛ فابن كثير يذكر لنا أن الفلسفة وغيرها من المعارف اليونانية
قد نقلت إلى العربية فى المائة الأولى من الهجرة ، كذلك فإن صدر الدين
الشيرازى يؤيد هذا الرأى ، فيرى أن المتكلمين الأوائل فى عهد بنى أمية
قد عرفوا الفلسفة اليونانية ، حيث نقلت كتبها إليهم ، وأن هؤلاء
المتكلمين قد أخذوا تلك القواعد اليونانية وجعلوا منها أساساً

(١) دى بور : المصدر السابق ص ٣٥ .

(٢) أوليرى . المصدر السابق ص ١٢٠ .

لتفكيرهم^(١) ، وبالإضافة إلى ذلك فإن هشام بن الحكم قد كتب كتاباً في نقد أرسطو ، كما أن أبا الهذيل العلاف قد وجه إلى فلسفة أرسطو انتقادات شتى ؛ ولم تكن كل هذه الظواهر لتبرز إلى الوجود إلا إذا كان ثمة حركة للترجمة مهما كانت عليه هذه الحركة من الضعف أو القلة .

وفي الحق أن المتكلمين كانوا عاملاً من أكبر عوامل المزج بين الثقافات المختلفة ؛ فقد كانوا بطبيعة موقفهم - كمدافعين عن الدين - مضطرين إلى الإطلاع على الأديان الأخرى ؛ ولما كانت هذه الأديان قد تساحت بالفلسفة والمنطق اليونانيين : فلا مناص من أن يصطنع المتكلمون نفس الأسلحة ، فكان المتكلمين قد كانوا - كما يقول بعض الباحثين^(٢) - حلقة الوصل بين من أتى قباهم من المسلمين الذين وقفوا عند النصوص لا يتعدونها ، وبين من أتى بعدهم من الفلاسفة كالفارابي وابن سينا وابن رشد .

ويعطينا ابن النديم^(٣) ما يمكن اعتباره إشارة البدء في حركة الترجمة ، فقد ذكر أن أول نقل في الإسلام كان بأمر خالد بن يزيد بن معاوية ، الذي توفي عام ٨٥ هـ ، فقد أمر بتقل كتب الطب والنجوم والكيمياء ، وفي الحق أن خالداً هذا كان محور الكثير من الروايات والقصص المختلفة ؛ فقد غلب مروان بن الحكم خالداً على الخلافة ، ثم تزوج أمه (أم هاشم) ، وأكبر الظن أن حالة من القنوط والإحباط قد غلبت على خالد أمره ، فاشتغل بعلوم الصنعة أو الكيمياء لينفى أصحابه بالذهب ، وقد أشرنا إلى ما يقال من أن خالداً هو الذي أمر بترجمة بعض المؤلفات الأرسطية

(١) الشيرازي : الأسفار الأربعة ص ١٧ .

(٢) أحمد أمين : ضحى الإسلام ص ٣٨٠ الجزء الأول .

(٣) ابن النديم : الفهرست ص ٢٤٢ .

إلى العرب ، وربما كان هذا هو السبب في تسميته « بحكيم آل مروان^(١) » .

أما عصر ازدهار الترجمة فقد بدأ باستيلاء العباسيين على أمر الخلافة ، وهما نجد إنساعاً في دائرة معارف المسلمين ؛ وإذا كانت دولة بني العباس — كما يقول الجاحظ — أعجمية خرسافية^(٢) . فلا غرو أن ترتبط حركة الترجمة فيها باسم رجل فارسي زرادشتي اعتنق الإسلام ، وأعنى به ابن المقفع ؛ وإن كانت ترجماته في المجال الفلسفي لم تصل إلى أيدينا ؛ وعلى أية حال فقد كان ينظر إلى ابن المقفع باعتباره (زنديقاً) إذ أن كثيراً من الروايات قد قيلت بصدد إتهامه بزيادة باب معين من أبواب ترجمته الوحيدة التي وصلت إلينا وهي كتاب (كليمه ودمثة) ، وهو باب (برزويه) الذي يمتدح فيه العقل باعتباره أحسن الوسائل إلى المعرفة اليقينية ، مشيراً فيه إلى ما وجدته من تعارض بين الأديان ، والبيروني — وهو حجة ثقة في هذا الصدد — يتهم ابن المقفع صراحة بأنه مازاه هذا الباب إلا لتشكيك ضعيف العقائد^(٣) .

ثم أتى المنصور بعد تأسيس بغداد (١٤٨) هـ بطبيب نسطوري يدعى (جورجيوس بن بختيشوع) ومنذ ذلك الحين إلتحق كثير من الأطباء النساطرة بالبلاط العباسي ، وكان المنصور يشجع المترجمين على إعداد ترجمات عربية عن السريانية والفارسية .

(١) ماكس مايرهوف : المقال السابق ص ٦٨ — ٦٩ د وأيضاً دي بور : ص ٣٥ .

(٢) الجاحظ : البيان والتبيين : ص ٢٠٦ الجزء الثاني .

(٣) البيروني : تحقيق ما للهند من مقولة ص ٧٦ وقارن تعليقات

د . عبد الهادي أبو ريدة على ترجمته لكتاب دي بور ص ٢٩ .

(٣ - من التراث الفلسفي)

ثم جاء المأمون فأعطى قضية الترجمة إهتماماً كبيراً ، إذ أنشأ (بيت الحكمة) الذي عكف فيه المترجمون على الترجمة عن مختلف اللغات إلى العربية ، وكان من رجالات الحكمة (حنين بن إسحاق) (٥٢٦٣هـ) الطبيب النسطوري الذي ترجم بعض الكتب الرئيسية في الطب والفلسفة ، وكذلك كان ابنه (إسحاق) الذي أسهم في ترجمة بعض محاورات أفلاطون ، وبعض كتب أرسطو الرئيسية .

وشهد القرن الرابع الهجري استمراراً لهذا الإزدهار في حركة الترجمة ، وكان من أبرز رجالاته (أبو بشر متى بن يونس) (٥٣٣٨هـ) الذي ترجم بعض كتب أرسطو . وتعليقات الاسكندر الأفروديسي عليها .

على أنه لا ينبغي لنا أن نعد هؤلاء النقلة — كما يقرر دي بوربحق (١) — من جملة الفلاسفة ذوي الشأن ، إذ كانوا يعملون — في معظم الأحيان — طاعه لخليفة أو وزير أو رجل من الوجهاء ، على أنه لا ينبغي لنا من جهة أخرى أن نجرد هؤلاء النقلة تماماً عن لونهم الديني المسيحي ، وعن تأثيرهم في عملية الترجمة ذاتها ، وفي صبغ ترجماتهم بصبغة معينة ، فقد ظل هؤلاء المترجمين مخلصين لدينهم النصراني ، فقد روى لنا ابن أبي أصيبعة أن الخليفة المنصور أراد أن يحول أحد هؤلاء النقلة إلى الإسلام ، فأجابه هذا قائلاً (أنا على دين آبائي أموت ، وحيث يكون آبائي أحب أن أكون ، إما في الجنة أو في جهنم) (٢) .

(١) دي بور : ص ٣٨ .

(٢) ابن أبي أصيبعة : طبقات الأطباء ص ١٢٥ ج ١ .

٧ — دور أرسطو في حركة الترجمة :

كانت مرحلة الترجمة هذه مصدراً لكثير من الأخطاء التاريخية البالغة الخطورة ، وهي أخطاء صاحب نشأة الفلسفة الإسلامية ونموها ، ويكفيها كثال بارز في الصدد : الموقف الذي اتخذته أرسطو عند المسلمين ، فقد وصلت كتبه إليهم مصحوبة بشروح الأفلاطونيين المحدثين عليها ، ومن ثم فقد نحلها المسلمون كتباً ليست له في الحقيقة ، بل كتبت في عهود متأخرة عنه ، وسنضع أيدينا ههنا على مثالين طفا الخلط قيا يتعلق بأرسطو ، أما أولهما فهو كتاب التفاحة الذي نسب إلى أرسطو ، نظراً ، إلى أن أرسطو - كما يروى الكتاب - قد أملاء وهو يلفظ أنفاسه الأخيرة ممسكاً بتفاحه ، وفي نهاية الإملاء ترتخي قبضة يده ، فتسقط التفاحة ويوافيه الأجل المحتوم ، وعندما يصل التلاميذ إلى أرسطو - وقد دنا منه الأجل - يجدونه مبهتج النفس فيسألونه أن يعلمهم شيئاً عن ماهية النفس وخلودها ، فيجيبهم الأستاذ إلى ما يطلبون ، ويخبرهم أن حقيقة النفس في المعرفة السامية - أي الفلسفة - وأن كمال معرفة الحقيقة هي السعادة الحقة التي تنتظر النفس العارفة عند الموت ؛ فالنفس السكاملة لا تجد لذتها الحقيقية إلا في رحاب الفلسفة ، أما لذات الحس فهي لذائد موقوتة سريعة الزوال ، ومن ناحية أخرى فإن هذا النفس تصبو على الدوام إلى الخلاص من سجن الحواس المظلم ، لأنها نور محض ، ومن أجل ذلك فإن الفيلسوف الحق لا يهاب الموت ولا يرهبه ، لأن الذة العقلية النادرة التي تهبؤها له معارفه القليلة في هذه الحياة هي الدليل على ما سوف يقع له عند الموت من سعادة أعظم وأكثر بهاء ورفعاً (١) .

والمثال الثاني الذي نود أن نسوقه في هذا المقام هو كتاب أثولوجيا

أرسطو طاليس . الذى أصبح من الثابت أنه بعض من تاسوعات أفلوطين ، وقد ذهب الباحثون مدى بعيداً فى تبيان المواضع المتناظرة بين كل من النصين ، واستطاعوا أن يفيدوا من أحدهما فى تحقيق النص الآخر .

وفى هذا الكتاب نجد أفلاطون يلقب بأفلاطون الإلهى ، ونجد فيه أيضاً إشادة بالفكر الحدسى ، وأنه السبيل الوحيد لمعرفة حقائق الوجود ، يقول أرسطو المزعوم فى أثولوجيا : إنى ربما خلوت بنفسى وخلعت بدنى جانباً ، وصرت كأتى جوهر مجرد بلا بدن ، فأكون داخلاً فى ذاتى راجعاً إليها ، خارجاً من سائر الأشياء . فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعاً . فأرى فى ذاتى من الحسن والبهاء والضياء ما أبقى له متعجباً بهتاً ، فأعلم أنى جزء من أجزاء العالم الشريف الفاضل الإلهى ، فلما أيقنت بذلك ترقيت بذاتى من ذلك إلى العالم الإلهى ، فصرت كأتى موضوع فيه متعلق به ، فأكون فوق العالم العقلى كله ، فأرى هناك من النور والبهاء ما لا تقدر الألسنة على صفته ولا تعيه الأسماع (١) .

على أن أثولوجيا ترتب الموجودات العالمية ترتيباً متدرجاً ، فإله سبحانه قد أفاض العقل ، ثم فاضت النفس منه ، ثم فاضت من النفس الطبيعة والمادة ، فالنفس إذن هى وسطى مراتب الوجود ، أما العقل فبكل الأشياء تستمد وجودها منه .

وإثولوجيا تعترف إقراراً صريحاً بأن البارئ تعالى هو خالق العقل والنفس والطبيعة وسائر الأشياء . غير أنه لا ينبغى لنا - كما تضيف أثولوجيا - أن نتوهم من هذا القول أنه تعالى خلق الخلق فى زمان ، فليس كل فاعل يفعل فعله فى زمان ، لأن كون الفعل زمانياً معناه أن الفاعل زمانى ، أما إذا كان الفاعل غير زمانى فالفعل نفسه غير زمانى أيضاً ،

(١) أثولوجيا . ص ٢٢ ج ١ بدوى عبد الرحمن بدوى (أفلاطون عند العرب) .

فالفاعل والعلة يدلان على طبيعة المفعول والمعلول إن كانتا تحت الزمان أولم تكونا تحته (١) .

ونحن من جانبنا نعتقد أن لأنثولوجيا دور جليل الخطر في مساهمة الفلسفة الإسلامية ، ولسنا نريد أن نعيد ما سبق أن قلناه من قبل بصدد خطورة هذا الدور وتأثيره البعيد .

٨ - أصالة الفلسفة الإسلامية :

لعلنا لا نبالغ إذا قلنا إن هذه القضية هي أبلغ قضايا الفلسفة الإسلامية خطورة ، لأنها لا تتعلق بجزئية من جزئياتها ، بل تتعلق بوجودها وكيانها بأمرة .

لقد أخذ كثير من الباحثين الأوروبيين بذلك الرأي الذي يقول : إن عماد الفلسفة الإسلامية هو الاقتباس عما ترجم من كتب الإغريق . وأن مجرى تاريخها أدنى أن يكون فهمًا وتشريحًا للمعارف السابقين ، لا ابتكارًا ولا إبداعًا ، وإنما لم تتميز بتميز يذكر عن الفلسفات التي سبقتها ، ولم تفتح مشا كل جديد ، ولا هي استقلت بجديد فنيا حاولته من معالجة المسائل القديمة ، ويصل هذا الرأي إلى نتيجة حاسمة عبر عنها دي بور بقوله : إننا لا نجد للفلسفة الإسلامية في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق التسجيل (٢) ، وبقوله : نكاد لا نستطيع أن نقول أن هناك فلسفة إسلامية بالمعنى الحقيقي لهذه العبارة ، ولكن كان في الإسلام رجال كثير من لم يستطيعوا أن يردوا أنفسهم عن التفلسف (٣) .

(١) أنثولوجيا : ص ٢٨

(٢) دي بور : ص ٥٠

(٣) نفس المصدر : ص ٥١

وهناك موقف مضاد تماماً لهذا الموقف ، يعتقد أصحابه أن ثمة فلسفة إسلامية امتازت بموضوعاتها ومسائلهامعضلاتها ، وبما قدمت من حلول لهذه وتلك ، فهي تعنى بمشكلة الواحد والمتعدد ، وتعالج الصلة بين الله ومخلوقاته ، وتحاول أن توفق بين الوحي والعقل ، وبين العقيدة والحكمة ، وبين الدين والفلسفة ، فالفلسفة الإسلامية — كما يقول بعض هؤلاء الباحثين — وليدة البيئة التي نشأت فيها ، والظروف التي أحاطت بها ، وهي كما يبدو فلسفة دينية روحية (١)

وفي الحق أننا لانستطيع الإدلاء هنا برأى خاص إلا إذا أخذنا في اعتبارنا عدة ملاحظات ، ربما كان أهمها ذلك الرأى الذى أدلى به الباحث الألماني : كارل هينرش بكر ، ومفاده أننا حين نكون بصدد الحديث عن الأفكار المأخوذة والموضوعات المستعارة : فليس المهم أن نحصى ماذا أخذنا التالى من السابق ، لأن مجرد بياننا للأفكار المأخوذة لا يكتفى وحده للدلالة على شخصية الملتقى ، ولا يقدم لنا شيئاً جوهرياً عن طابع هذه الشخصية ، بل أن الفاصل هو ما فعله الشخص المبدع بهذه الأفكار المنقولة ، وما لم يفعل وأى النتائج نستطيع أن نستخلصها فيما يتعلق بجوهره وطبيعته .

فهل أحدثت ثقافة اليونان الأقدمين فى الفلسفة الإسلامية تأثيراً شبيهاً بما أحدثته هذه الثقافة عيناها فى أوربا بعد ذلك ؟ ويخلص الباحث إلى نتيجة دقيقة مؤداها أن تراث اليونان حين نقل إلى المسلمين اصطدم بأفكار جديدة بينما لم يصطدم فى أوربا بأفكار جديدة ، بل بأناس جديدين فحسب (٢)

(١) د / ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية ص ١٩ - ٢٠
(٢) كارل هينرش بكر : تراث الأوائل فى الشرق والغرب ص ٦ ترجمة عبد الرحمن بدوى (التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية) .

والثقافة اليونانية قد انتقلت من حضارة تنقسم بسمت معينة إلى حضارة إسلامية مختلفة عنها أعمق اختلاف ، بينما انتقلت — حين انتقلت إلى أوربا — إلى حضارة وثيقة العرى بالحضارة التي انبعثت منها ، ومن ثم فقد ساغها هؤلاء الأوربيون ، بينما لم يستسخها المسلمون إلا قليلا .

وثانية هذه الملاحظات أن الفلسفة في حد ذاتها ، وليدة البيئة التي نشأت فيها ، والظروف الاجتماعية التي تحيط بها وتمكثها ، والروح الحضارية التي تغذيها وتبعث فيها الحيوية ، فمن الخطأ كل الخطأ أن نعتقد أن الفلسفة عندما تنتقل من حضارة إلى حضارة تسكون هي هي بعينها في كلتا الحضارتين ، وإلا أغفلنا المقومات الجوهرية في الموقف إغفالا تاما .

وثالثة هذه الملاحظات أن الحضارة العقلية الإسلامية قد انطلقت عند المسلمين — كما أشرنا — من نقطة بدء محددة ، هي تصور القرآن لعالم ما وراء الطبيعة ، فلا عجب أن تختلف روح الحضارة الإسلامية عن روح الحضارة اليونانية التي كانت تتلف شوقا إلى رباط يصلها بالسماء ، محاولة أن تعثر على هذا الرباط في تصورات عقلية إنسانية .

وفتيحة لهذه الملاحظة : كان لابد أن تصطم روح الحضارتين اصطداما لا يحصى عنده كما ألمح إلى ذلك هينرش بكر بحق ، لأن بينهما اختلافا عميقا لا يمكن تفاديه ، وهو حقيقة لا يمكن عبورها واجتيازها

ورابعة هذه الملاحظات : أنه ربما كان القول بأن الفلسفة الإسلامية كانت تشربا وفهما للمعارف اليونانية : مبعثه تلك النظرة الضيقة إلى الفلسفة الإسلامية باعتبارها قاصرة على آراء من نسميهم اصطلاحاً بالفلاسفة ولسكننا سوف نجد — بعد هنيهة — أن مجالات التفلسف في الإسلام أكثر رحابة واتساعاً من تلك الدائرة ، وحتى هذه الدائرة : لا يعدم فيها المرء نظرات ابتكارية خصبة لاجال لإفكارها أو جملها .

فنحن نعتقد أن الاحتجاج باختلاف الموضوعات التي قامت كل من الفلسفتين اليونانية والإسلامية بدراستها كدليل على التمايز بينهما — كما سبق أن احتج أصحاب الموقف الثاني — ليس كافياً وحده في تبيان ابتكار الفلسفة الإسلامية وأصالتها وتميزها ؛ حقاً إن اختلاف الموضوعات التي كانت مدار البحث في كلتا الفلسفتين يمكن أن ينهض دليلاً فاصعاً على اختلاف محاور الإهتمام فيهما ، ولكن النقطة الأكثر أهمية ، والتي نود أن نلفت الأنظار إليها بشدة : هي طريقة تناول ، ذاتها ، إن المادة الفلسفية ملك مشاع لبنى البشر وللمكاتب الناطقة ، ولكن طريقة التناول ، هي التي تميز فيلسوفاً عن فيلسوف ، وحضارة عقلية عن حضارة عقلية أخرى .

إن مشكلة فلسفية كمسكلة الواحدية والكثرة ، أو كمسكلة الثنائية بين الروح والمادة ، تعد مشكلات فلسفية مشتركة أدلى كل فيلسوف فيها بدلوه ، لكن لسكل فيلسوف — بالقطع — طريقة معينة تناول بها المشكلة ، أو زاوية خاصة نظر من خلالها إليها .

وفلاسفة المسلمين حين يتناولون مشكلات سبق أن أثرت عند الإغريق فإنهم يفعلون ذلك وهم يحملون حضارتهم المتميزة على ظهورهم بل وفي أعماقهم ، شأؤوا ذلك أم لم يشأؤوا ، ومن ثم تتخذ تلك المشكلات لديهم أبعاداً جديدة لم تخطر لفلاسفة الإغريق على بال .

ومن هنا تأتي الملاحظة الخامسة التي نريد الإدلاء بها هنا ، وهي الخاصة بمنهج « التأويل الفلسفي » الذي نجده شائعاً بكثرة ملفته للنظر في فلسفتنا الإسلامية ، والذي نقصده بالتأويل : هو أن يأخذ الفيلسوف المؤول : مادته فلسفية قديمة من زاوية للنظر جديدة ، فيلونها قلوبنا منبثقا من صميم ذاته ، ولعل ابن تيمية قد فطن في ألمعية إلى ما نقوله الآن بصدد هذا التأويل حين قال : « إن فلاسفة المسلمين أخذوا من الفلسفة فالبسوه لحاء

السفة (١)، فالتأويل — إذا نظرنا إليه على المستوى الفلسفى الخالص — هو مبعث الابتداع والابتكار .

ويمكن للباحث أن يعثر على كثير من النظريات التأويلية عند الشهرستانى فى تاريخه للفلاسفة فى كتابه (الملل والفحل) ، كذلك تلك التأويلات التى ما يقفأ ابن سينا يذكرها بين الحين والحين فى كتاب (الشفاء) وأيضاً تلك التأويلات العديدة التى تزخر بهامؤلفات صدرالدين الشيرازى (٢) وإنطاقه للفلاسفة القدماء جميعاً : بالقول بالصانع تعالى ، ومحدوث العالم ، وبحشر الأجساد ، سواء حالفه فى ذلك التوفيق أو الإخفاق ، بل ربما كان من أبرز تلك التأويلات : محاولة الفارابى فى الجمع بين رأى الحكيمين ، تلك المحاولة التى تبرز على نحو مثير للإعجاب : عقلية بارعة تنزع إلى توحيد المختلف وإلى تأليف المتكثر .

٩ — مجالات الفلسفة الإسلامية :

أولاً : دائرة الفلسفة الاصطلاحية :

ربما كانت هذه الدائرة هى أول ما يبرز أمام الأنظار حين تذكر الفلسفة الإسلامية : وتلك هى الدائرة التى تضم : الفلسفة المشائية الإسلامية ، والمدرسة الإشراقية ، وغيرهما من الاتجاهات .

فالمشائية الإسلامية هى ذلك الاتجاه الذى حداخذو أرسطو . مع مزجه

(١) ابن تيمية : بغية المرتاد ص ١١

(٢) قارن على سبيل المثال : الأسفار الأربعة ص ٥٧ — ٩٠ — ٢٦٠

المجلد الأول ، وأيضاً : رسالة الحدوث ص ٥٠ — ٩٧ ، وأيضاً : الرسالة

العرشية ص ٦٧ — ٦٨

بالشروح الأفلاطونية المحدثه : فلهذا أصبح من المسلم الآن — كما يقرر كارادى فو (١) أن فلسفة ابن سينا — وهى لإحدى العمد الرئيسية فى هذه المشائية — يمكن اعتبارها تطوراً للأفلاطونية المحدثه الممزوجة بالأرسطوطالية : أكثر منها تطوراً للأرسطية الخالصة .

وربما كانت معرفة ابن سينا بالأفلاطونية المحدثه نابعة من صلاته المعروفة بالاسماعيلية الباطنية ، وكانت تلك الأفلاطونية منتشرة انتشاراً واسعاً فى الدوائر الاسماعيلية ، فلمؤرخون يقصون علينا تلك الترجمة الذاتية التى حكاه الشيخ الرئيس عن نفسه ، ثم نقلها عنه تلميذه أبو عبيد الجوزجاني حيث يقول : « كان أبى من أجاب داعى المصريين ، ويعد من الاسماعيلية وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذى يقولونه ويعرفونه ، وكذلك أختى ، وكافا ربما تذاكرا ذلك بينهم وأنا أسمع وأدرك ما يقولانه ولا تقبله نفسى ، وابتدأوا يدعونى إليه ويجرون على ألسنتهم ذكر النامسفة والهندسة وحساب الهند ، وأخفا يوجهانى إلى رجل كان يبيع البقل ويقوم بحساب الهند (٢) » .

وعلى أية حال فقد تعرضت فلسفة ابن سينا فيما بعد لتيارين متعارضين اتفقا على مهاجمتها بحدة وعنف ، ثم اختلفا من بعد ذلك اختلافاً كبيراً ، أما أولهما فيمثل الغزالى بكتابه تهافت الفلاسفة ، وقد ولد هذا التيار تياراً معارضاً لابن سينا أيضاً ، وأعنى به ابن رشد الذى أراد أن يقوم

(١) كارادى فو : دائرة معارف الدين والأخلاق (مادة ابن سينا)

المجلد الثانى . P.223 .

(٢) ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء ص ٢-٣ جزء ثان ، والفقطى :

إخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ٢٦٨

ما رآه اعوجاجاً في مذهب سلفه ، ومن ثم فما ينفك ابن رشد يصف ابن سينا بالتقوية والسفسطة ، وبالخطأ في فهم كلام الفلاسفة ، وبفتح الثغرات التي نفذ منهم خصومهم للطعن بها عليهم ، وكان مقصد ابن رشد هو أن يتخلص السينوية من شوائب الأفلاطونية المحدثة : وأن تهل من المناهج الخاصة للأرسطية ، ولذلك فقد كانت هجمات ابن رشد على السينوية تضارع هجمات الغزالي عليها قوة ومضاءً . يقول في كتابه (تهافت التهافت) بصدد الحديث عن طريقتي أرسطو وابن سينا في تصور العلاقة بين الله والعالم ، وإنما سماها يعني ابن سينا — فلسفة مشرقية ، لأنها مذهب أهل المشرق ، فإنهم يرون أن الآلهة هي الأجرام السماوية على ما كان يذهب إليه ، وهم مع هذا يضعفون طريق أرسطو في إثبات المبدأ الأول عن طريق الحركة ، ونحن قد تكلمنا في هذه الطريقة — يعني طريقة أرسطو — غير ما مرة ، وبيننا الجهة التي منها يقع اليقين فيها ، وحللنا جميع الشكوك الواردة عليها (١) ،

ولذا كان ابن رشد قد حاول أن يظهر السينوية مما شابهها من أفكار أفلاطونية محدثة : فإن التيار الثاني — على العكس من هذا تماماً — قد حاول أن يخلص العناصر الأفلاطونية المحدثة في السينوية من شوائب الأرسطوطالية الخاصة ، وهو التيار الذي عرف الاتجاه الإشراقي الذي انبعث في القرن السادس الهجري على يدى شهاب الدين السهروردي وتلامذته ، وقد وضع شهاب الدين الخطوط الرئيسية لهذا الاتجاه في كتابه المعروف «حكمة الإشراق» .

كان الاتجاه الإشراقي ينزع في مجمله نحو الأصول الأفلاطونية

وتفسيراتها الأفلاطونية المحدثه ، وينكر على ابن سينا اتجاهاه إلى الغض من قيمة أفلاطون على حساب أرسطو ، وسنقتل ههنا تلك المحاوره الطريفة التي دارت بين ابن سينا من جهة ، وبين السهروردي وتلميذه قطب الدين الشيرازي من جهة ثانية كيما نضع أيدينا على الينايع الفكرية المرتضاة عن الفريقين .

يقول ابن سينا في « منطق الشفاء » مشيداً بأرسطو ومعظماً له :
انظروا معاشر المتعلمين ، هل أتى أحد بعده زاد عليه أو أظهر فيه قصوراً أو أخذ عليه مأخذاً على طول المدة وبعد العهد ؟ بل كان ما ذكره التام الكامل والميزان الصحيح والحق الصريح .

ثم يردف ابن سينا ذلك بالحديث عن أفلاطون قائلاً : فإن كانت بضاعته في الحكمة ما وصل إلينا من كتبه وكلامه : فلقد كانت بضاعته في الحكمة بضاعة مزجاة .

ولم يرتض الفريق الإشرافي بهذه الآراء ، فانبرى السهروردي يقول معقباً : والمعلم الأول — وإن كان كبير القدر عظيم الشأن بعيد الغور تام النظر — لكن لا تجوز المبالغة فيه على وجه يفضي إلى الإزراء بأستاذه .

ثم يتابع تلميذه قطب الدين الشيرازي مهمة الدفاع قائلاً : ولو أنصف أبو علي لعلم أن الأصول التي بسطها أرسطو طام ليس مأخوذة من أفلاطون (١) .

(١) السهروردي : حكمة الإشراف — مع شرح الشيرازي عليها —
ص ٢١ وما يليها .

ثانياً : دائرة علم الكلام :

حدد الفارابي دائرة علم الكلام بقوله (صناعة الكلام صناعة يقتدر بها الإنسان على الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة ، وتزييف كل من خالفها بالاقاويل) .

ومعنى هذا التحديد أن صناعة الكلام غير قاصرة على الملة الإسلامية ، بل إن لكل ملة علم كلام خاص بها ، لكن الشريف الجرجاني قد اتخذ موقفاً أكثر تحديداً فقال : (إن الكلام علم يبحث فيه عن ذات الله وصفاته ، وأحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الإسلام) (١) .

ومهما يكن من أمر هذا الخلاف : فإن علم الكلام قد نشأ تلبية لحاجة ملحة في المجتمع الإسلامي نفسه ، فلقد كان المجتمع — حتى فيما قبل الإسلام — يعج بطوائف من المشركين والدهريين ، وقد ذكر القرآن الكريم بعض شبهاتهم وتسكفل بالرد عليها ، ثم ما لبث الحال أن استقر بالمسلمين ، وأخذت أطراف الحياة تدين لهم ، وتدفع عليهم الثروات من كل جيب ، فمن طبيعة الأمور إذن أن يتجهوا بعد ذلك للبحث الفكري الخالص وأن يندفعوا في هذا المضمار في قوة وحماة ملتزمين .

ولكن هذا الإندفاع لم يكن ليأخذ صورته التي نعرفها لو لم تطل السياسة برأسها وتدخل طرفاً أساسياً في الأمور ، ولو لم يقتتل المسلمون ويتفرقوا طوائف ، كل طائفة تناصر لتجاهاً معيناً ، وتتساقط القتلى من كل فريق نشأت على الفور مشكلة مرتكب الكبيرة ، وكانت — كما يعرف الدارسون أساساً لبلورة بعض الاتجاهات العقيدية والكلامية .

وإذا كنا نلح على أهمية السياسة كعنصر فعال في ظهور الفرق الكلامية وتطورها : فن الغفلة : أن نهمل الدور الذي لعبه أولئك الذين دخلوا في الإسلام بعد أن كانوا يهوداً أو نصارى أو براهمية أو صابئة ، فقد ظلت الأصداء القوية أو الخافتة لدياناتهم القديمة تنبعث في صورة واهنة حينئذ ، وفي صورة جدلية حادة أحياناً أخرى ، وإذا كان المعتزلة قد اتخذوا العقل أساساً للرد على مخالفاتهم : فلم يكن ذلك إلا ضرورة أملت الظروف ، وإذا كانوا قد لجئوا إلى الفلسفة والمنطق اليونانيين يستخرجون من ثناياهما أسلحة يتمنطقون بها : فلم يكن ذلك إلا لأن خصومهم قد سبقوهم فاصطنعوا نفس الأسلحة ، ومن هنا قرأ النظام : أعمال أرسطو ونهض للرد على بعض ما احتوته ، كما صنع العلاف نفس الصنيع ، وزادت على السنة المتكلمين مصطلحات فلسفية عديدة ، كالطفرة والتولد والكمون والجوهر والعرض وغيرها .

لأنه لمن أصوب الصواب — والحالة هذه — أن ننظر إلى علم الكلام باعتباره علماً أنجزته : الحضارة العقلية الإسلامية ، ونعني بذلك أن أساسه إسلامي خالص ، وإن استعيرت أدواته ووسائله من علوم أخرى وافدة صادفتها مسيرة الحياة العقلية الإسلامية في طريقها .

ومن أصوب الصواب أيضاً أن ننظر إلى علم الكلام باعتباره ممثلاً للعقلية الإسلامية أصدق وأصفي مما تفعل الفلسفة الإسلامية في دائرتها الإصطلاحية .

أما منهج المتكلمين فإنه يقوم على الاعتقاد بقواعد الإيمان والاقرار بها أولاً ، ثم اتخاذ الأدلة العقلية للبرهنة عليها ، حقاً إن القرآن الكريم — كما يقول بعض الباحثين — لا يؤلِّب برهانه من مقدمة صغرى وكبرى ونتيجة ، ولا يستخدم المصطلحات الفلسفية الذائعة ، بل يعتمد على العقل الفطري السليم الخالي من الآفات والمشارك بين البشر جميعاً ، ولكن البراهين المنطقية

والمصطلحات الفلسفية إنما هي وقف على طائفة محدودة من الناس ، فإذا عمد هؤلاء إلى اتخاذها سلاحاً للطعن في الاسلام : فقد وجب إذن أن ينبري لهم من يجيد استخدام نفس السلاح دفاعاً عن الاسلام .

ولدينا همما وثيقة هامة أدلى بها مفكر ممتاز هو أبو الحسن العامري : دفاعاً عن علم الكلام ، يقول فيها : إن قوما قد أقدموا على ثاب المتكلمين وأولعوا بدم صناعة الكلام ، ونسبوا أربابها إلى البدعة والضلال ، واحتجوا بأنهم لا يعرفون إلا بأصحاب الجدل الذي وضعه الله تعالى موضع الذم فقال (وإن جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون) ونحن نقول : إن من ذهب إلى ذلك فقد دل من نفسه على جهل عظيم .

أما أولاً : فلأن الله تعالى يقول (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن) والشيء المذموم لا يقع فيه ما هو أحسن .

أما ثانياً : فلأن عمر بن الخطاب رضي الله عنه لما جادل اليهود في شأن جبريل وأخفهم ، رجع إلى رسول الله ﷺ ليخبره بذلك ، فوجده في الحال عققاً لما احتج به عليهم في قوله تعالى (من كان عدواً لله وملائمته .. الآية) فازداد عمر استحكاماً في اعتقاده .

أما ثالثاً : فلأن الدين ينقسم بين أشياء تحل محل الأصول ، وهو ما يجب على المؤمن اعتقاده في توحيد الله تعالى وإثبات الرسل والمعاد ، وأشياء تحل محل الفروع ، وهو ما يلزم المسلم لإقامته من الشرائع والأحكام ، والأصل مقدم على الفرع ، ولهذا فالخطأ في أصول الدين : كفر ، وأهل صناعة الكلام هم المحتمسون بتوطيد أركان الدين .

أما رابعاً : فلأنها صناعة تستعمل مع الذمي كما تستعمل مع الملي ، وتبذل مع

المطيع كما تبذل مع الخليع ، وبها يصير الإنسان داخلا في جملة الخاصة الذين يبنون أمرهم بين فني الشيء وإتباته على البصيرة ، والله تعالى يقول (قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني) .

ويختم العامري حديثه الشيق بقوله : وإذ قد وجد أهل هذه الصناعة ذابن عن حريم الدين ، ومستخلصين له من لواحق القبح ، وصائنين لأصوله من شوائبه : فن الواجب أن نعلم أن آثارهم في استحقاق الشكر لن تكون قاصرة عن آثار المدافعين عنه بالجلد والقوة والسلاح والعدة (١) .

ثالثاً : دائرة التصوف :

لا نهدي في هذه العجالة إلى تحليل مصادر التصوف أو إلقاء الضوء الكاشف على أصوله ومسائله ، بل إنما سنقتصر حديثنا على التصوف باعتباره مجالاً من مجالات التفلسف والإبداع العقلي الإسلامي .

لقد قيل إن التصوف مشتق من الصوف ، دلالة على اختيار أبسط أنواع الثياب وأكثرها خشونة ، وتجنباً لأي ضرب من الرفاهية أو العناية بالمظهر ، وقيل إن التصوف مشتق من الصفاء ، دلالة على أن طريق التصوف هو تصفية النفس من أذناسها وأوزارها وأكدارها ، وقيل أيضاً إن التصوف مشتق من الكلمة اليونانية (سوفيا) التي تعني الحكمة دلالة على أن التصوف يهدف إلى المعرفة اليقينية التي تهدف إليها الحكمة . وإن كانت وسيلته إلى ذلك هي الكشف الباطني أو الإلهام اللدني ، وليس إعمال العقل أو النظر الذهني المرتب .

وأياً ما كان الأمر : فإن الباحثين في أصل التصوف قد ذهبوا في أمره طرائق قدداً ، فمن قائل بـرد التصوف جملة إلى أصول إسلامية خالصة ، ويشير هذا الفريق دائماً إلى حياة الزهد المتقشفة التي كان يحياها الرسول عليه الصلاة والسلام وصحابته الأجلاء ، وكيف كانوا يتعففون لا عن فقر ، ويذهبون لا عن فاقة أو عوز ، ومن قائل يرى التصوف بأمره تياراً دخليلاً ملفقاً من عناصر غريبة مختلفة .

ونحن من جافبنا نعتقد أنه يمكن التفرقة بين تيارين في التصوف الإسلامى ، فهناك تيار يمكن اعتباره بمثابة تحليلات سيكولوجية عميقة لأغوار النفس البشرية ودخائلها ومنعرجات حياتها الباطنة الخفية ، ووصف دقيق لما تزخر به تلك النفس من علاقات باطنية بين مختلف أنماط سلوكها .

وهناك من جانب آخر : تيار لا يقف عند هذه التحليلات النفسية كثيراً ؛ بل يرتفع فوقها لكي يشيد تصورات أنطولوجية عن السكون كله ، تضارع التصورات الفلسفية الميتافيزيقية تعقيداً وتركيباً ؛ وربما كان من أبرز ممثلى التيار الأول فى نظرنا : ابن عطاء الله السكندرى فى كتابه «الحكم» التى حظيت عن جدارة بعدد وفير من الشروح والخواشى ، ومن أمثلة تلك الملاحظات النفسية العميقة التى أدلى بها ابن عطاء الله قوله : (من علامات الاعتماد على العمل نقصان الرجاء عند وجود الزلل) : (لا يكن تأخر أمد العطاء مع الإلحاح فى الدعاء موجباً لياسك ، فهو قد ضمن لك الإجابة فيما يختاره لنفسك ، وفى الوقت الذى يريد ، لا فى الوقت الذى تريد) وقوله : (الأعمال صورة قائمة ، وأرواحها وجود من الإخلاص فيها) وكذلك قوله : (لا عمل أرجى للقلوب من عمل يغيب عنك شهوده ويحتقر عندك وجوده) .

ونود أن نسترسل فى إيراد مثل هذه التحليلات النفسية العميقة الصافية

التي تلبس شغاف النفس البشرية ، وتعمق في دخالها ، نقول ذلك ونحن نعتقد أن مثل هذه التحليلات لا يمكن إلا أن تكون نتاجاً خالصاً للعقلية الحضارية الإسلامية حين تشرع في الاستبطان والتعمق ، إنه نتاج خالص بعد أنمزدجاً رفيعاً للإبداع الفكري الإسلامي ، وإذا كنا قد رأينا في علم الكلام نتاجاً لتلك العقلية الحضارية الإسلامية فإننا نرى في هذا النمط من الاقتاج الصوفي جانباً آخر متميزاً لا بداع هذه العقلية .

أما التيار الآخر فربما كان أبرز ممثليه في نظرنا: الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي ، فابن عربي يشرع في بناء ما يمكن اعتباره « مذهبا فلسفيا » معقد التركيب متين البناء ، ويقوم هذا المذهب على أن الوجود واحد ، وأن الممكنات بأسرها مظاهر لهذا الوجود الواحد ، وأن الوجود الحق — كما يقول ابن عربي — هو وجود الله خاصة (١) .

وفي الحق أننا بإزاء هذا النمط من الاقتاج الصوفي لا نملك إلا أن نعتبره « مذهبا فلسفيا » يتأثر بما يحيط به من مؤثرات ، وليس لنا أمام آراء ذلك المفكر الصوفي إلا أن نعتبرها أفكاراً تقف على قدم المساواة مع أفكار ابن سينا أو غيره من الفلاسفة مثلاً ، لكي نشرع بعدئذ في تحليل عناصرها الأصلية والدخيلة .

أجل إن ابن عربي قد ذهب إلى أنه استقى أفكاره من رسول الله ﷺ مباشرة في رؤيا رآها (٢) ، ولكن مقولاته تلك لا تعني آراءه جميعاً من النقد والتمحيص ، ومن اعتبارها مجرد أفكار قوخذ أو ترفض ، مثلها كمثل أفكار ابن سينا سواء بسواء .

(١) ابن عربي . الفتوحات المكية الباب ١٧٧ ص ٤١١ جزء ثان .

(٢) ابن عربي : فصوص الحكم ص ٩ بشرح القاشاني .

فجاء الأمر أنه بالإمكان اعتبار هذا النمط من الإنتاج الصوفي قريباً إلى حد ما من دائرة الفلسفة الإصطلاحية ، وحينئذ فإن جانب الأصالة فيه واضح ومتميز أيضاً ، برغم ما فيه من عناصر واردة ، إن المذهب العقلي الذي شيد صرحه ابن عربي : مذهب ينطق بعقلية صاحبه المتميزة ومقدرته الذهنية الفذة ، ويعكس شخصية ابن عربي تجربته بصرف النظر عن مواد البناء التي استخدمها ذلك المفكر الممتاز في تشييد صرحه الشاهق ، ولست أدري كيف يمكن إغفال مثل هذا الصرح عند تقييم أصالة الفلسفة الإسلامية وقدرتها على الابتكار ؟ .

رابعاً : دائرة أصول الفقه :

عندما تناول ابن خلدون تاريخ علم أصول الفقه فرق في هذا التاريخ بين مراحل ثلاث : مرحلة كثر فيها الخلاف بين المجتهدين على اختلاف مداركهم وأنظارهم ، ومرحلة انتهت فيها هذا الخلاف إلى الأئمة الأربعة ، ففصلوا هم وتباعهم تلك المسائل الخلافية تفصيلاً دقيقاً ، ومرحلة اتخذ فيها هذا الخلاف : صورة الجدل في النصوص الشرعية والأصول الفقهية ، فافطقت كل طائفة تناصر مذهباً من هذه المذاهب إلى تععيد القواعد التي استقى منها هؤلاء الأئمة آراءهم وإلى تبيان الأصول التي انبعثت منها خلافتهم ، وهو ما يسمى « بالخلافات » ، وكان من الطبيعي في هذه المرحلة الأخيرة أن تنشب المجادلات بين هذه المذاهب ، وأن يحاول كل فريق أن يعثر على الإطار الذي يحكم هذه المحاولات ، أو على الحدود والآداب التي يتوصل بها إلى حفظ رأي ما أو دمه ، وهذا هو ما يسمى بـ « الجدل الفقهي » (١) .

وحين يتناول الغزالي تحديد هوية أصول الفقه يعتمد إلى التفرقة بينه وبين علم الكلام من جهة ، وعلم الفقه من جهة ثانية ، فلأفعال — فيما يرى — الغزالي — أحكام عقلية مثل كونها أعراضاً لا جواهر ، وكونها حركة وسكوناً ، وغير ذلك ، والعارف بذلك يسمى متكلماً ، كما أن لهذه الأفعال أحكاماً شرعية مثل كونها واجبة أو محظورة أو مباحة أو مكروهة ، وهذا ما يتولى الفقيه بيانه ، أما علم أصول الفقه فيرمى إلى البحث في أدلة هذه الأحكام ومعرفة وجوه دلالتها عليها من حيث الجملة لا من حيث التفصيل (١) فلم أصول الفقه إذن لا يتعرض لأصل الكتاب والسنة والإجماع ، ولا لشرائط صحتها وثبوتها .

وأياً ما كان الأمر فإن علم أصول الفقه لم يبرز إلى الوجود علماً مستقلاً ذا قانون كلي يمكن الرجوع إليه في معرفة الأدلة وفي كيفية معارضتها وترجيحها : إلا بظهور الإمام الشافعي وكتابه الشهير (الرسالة) ، حقاً إن الناس قبله كانوا يتكلمون في أصول الفقه ويستدلون ويعترضون ، ولكن تنظيم هذا العلم وإبرازه في صورة منهجية واضحة المعالم لم يتم إلا على يدى الإمام الجليل في القرن الهجرى الثانى .

لقد كانت رسالة الشافعي حقاً : تبرز إتجاهه نحو ضبط الفروع والجزئيات في قواعد كلية ، وتحاول وضع الحدود والتعاريف مع المقارنة بينها وتمحيصها والانتهاؤها منها إلى تعريف محدد ثم تلى ذلك بتقسيم المعارف مع التمثيل والاستشهاد لكل قسم .

كذلك فإن أسلوب الرسالة أسلوب مشبع بروح منطقية واضحة ، سواء كان ذلك في الاستدلال أو دقة البحث وعمق الفهم ، أو مراعاة النظام المنطقي ، رغم اعتماده فيها على النقل ، واتصال مسائل البحث بأمور شرعية

خالصة ، كما أن الرسالة قد لمست قضايا تتصل بالبحث العقلي الخالص كقضية الظاهر والباطن ومسألة العلم ، وحجية السنة ، وغيرها من الأصول الفقهية (١) .

مهما يكن من شيء فلقد كثرت الأبحاث الأصولية بعد الرسالة كثرة وافرة ، فكتب بعض الفقهاء من جهة ، وبعض المتكلمين من جهة أخرى ، ولكن الفقهاء كانوا ينزعون في كتاباتهم نحو الاستنباط والتفريع الفقهي ، بينما اتجه المتكلمون نحو المباحث الكلامية ، فيجردون صور المسائل عن مضمونها التفصيلي ، ويميلون بها نحو الاستدلال الفقهي المجرد ، فكتب الغزالي كتابه (المستصفى) وكتب إمام الحرمين كتابه (البرهان) كما كتب القاضي عبد الجبار المعتزلي كتابه (العهد) ، وكتب أبو الحسين البصري شرحاً عليه هو كتاب (المعتمد) .

ومن هذا السرد العاجل لتاريخ هذا العلم يمكن للباحث أن يضع يديه على علم قد متميز لا يمكن إلا أن يكون ثمرة لحضارة عقلية إسلامية خالصة ، فادة العلم هنا : الأحكام الشرعية العملية التي تنظم السلوك الخلق والاجتماعي للأفراد وتقن علاقات بعضهم ببعض ، أما إطاراته الشكلية أو صورة المجردة : فهي الأحكام العقلية التي هي ملك مشاع للبشر جميعاً ، فإن أفادت من علوم عقلية سابقة — كالفلسفة والمنطق — فذلك بمقدار ما يفيد المثقف المعاصر الآن من التيارات التي تصطرع حوله ، يتفق منها ما يلائم أصوله الحضارية ، وينبذ منها ما يصطدم بهذه الأصول ويتباين معها .

١٠ — علاقة الدين بالفلسفة ، وضرورة الفلسفة الإسلامية في عالمنا

المعاصر :

ربما كانت قضية علاقة الدين بالفلسفة : لإحدى القضايا الشائكة التي ما برحت شغلا شاغلا للشغلتين بالفلسفة منذ مقامها المبكر في ديار المسلمين ، فلا عجب أن تتراوح فيها الآراء من النقيض إلى النقيض ، وقبل أن نحاول الإدلاء في المسألة برأى : يتحتم علينا أن نعرض مرعاً لهذه الآراء المختلفة المتضاربة .

كان من الطبيعي أن يتخذ الفلاسفة وأشباعهم موقفاً يقرب الفلسفة من الدين ، بل ويجعل منهما وسيلتين لهدف واحد ، لا إختلاف بينهما في الجوهر والقصدي ؛ فالملة كما يقول الفارابي (١) — محاكية للفلسفة ، وهما تشتملان على موضوعات بأعيانها ، وكلاهما تعطى المبادئ القصوى للموجودات ، وتعطيان الغاية القصوى التي لأجلها : كون الإنسان ، وهى السعادة القصوى ، كل ما بين الدين والفلسفة من فرق — عند الفارابي — هو أن ما تعطى فيه الفلسفة البراهين اليقينية : تعطى فيه الملة البراهين الإقناعية ، وذلك فرق يتعلق بالوسائل لا بالغايات .

أما ابن رشد فيفرد للقضية كتابين مستقلين كما سنرى ، أحدهما هو كتابه (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) ويقرر ابن رشد في هذا الكتاب : أن مقصود الشريعة والحكمة هو تعليم العلم الحق والعمل الحق ، أما العلم الحق فهو معرفة الله تعالى وسائر الموجودات على ما هى عليه ، ومعرفة السعادة والشقاوة الأخرويتين . أما العمل الحق : فهو امتثال الأفعال التي تؤدي إلى أولاهما ، وتغنى بالمرء عن الأخرى .

(١) الفارابي : تحصيل السعادة ص ٤١ — ٤٢ .

ثم ينتهي ابن رشد إلى نتيجة حاسمة : هي أن الشريعة والحكمة كلتيهما حق ، والحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له ، فالحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة ، وهما المصطحبتان بالطبع والمتحابتان بالجواهر والغريزة (١) .

لكن فريقاً آخر من علماء المسلمين يتخذ موقفاً مضاداً ؛ فالغزالي مثلاً يقول في كتابه (تهافت الفلاسفة) : إنه ما صنف كتابه هذا إلا دليلاً على تهافت مذاهب الفلاسفة وتناقض كتبهم فيما يتعلق بالإلهيات . كاشفاً عن غوائل مذهبهم وعوراتهم التي هي على التحقيق مضحك العقلاء وعبرة عن الأذكياء (٢) .

ثم يحاول الغزالي حصر مصادر الخلاف بين الفلاسفة وبين غيرهم من الفرق في أقسام ثلاثة :

١ — قسم يرجع الخلاف فيه إلى لفظ مجرد كتسميتهم الصانع تعالى : جوهر أم تفسيرهم للجوهر بأنه القائم بنفسه الذي لا يحتاج إلى مقوم يقومه ، وهذا القسم لا يخوض الغزالي في إبطاله ، لأنه راجع إلى الإصطلاح الذي لا مشاحة فيه .

٢ — قسم لا تصدم آرائهم فيه أصلاً من أصول الدين ، كأرائهم الفلكية والهندسية والرياضية وهذا القسم أيضاً لا يخوض الغزالي في إبطاله .

٣ — قسم يتعلق النزاع فيه بأصل من أصول الدين ، كحدوث العالم وصفات الصانع وبيان حشر الأجساد (٣) .

(١) ابن رشد : فصل المقال ص ٨ وأيضاً ص ٢٧ .

(٢) الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ٧٥ .

(٣) المصدر السابق : ص ٧٩ — ٨١ .

ويتهى الغزالي في كتابه هذا إلى تكفير الفلاسفة وإيجاب القتل لمن يشايهم ، وذلك لقولهم بمسائل ثلاث : قدم العالم ، وعدم إعلم الباري بالجزئيات ، وإنكار بعث الأجساد وحشرها (١) .

وتبلغ موجة الهجوم على الفلسفة ذروتها في فتاوى ابن الصلاح (٦٤٣ هـ) فقد حرم ابن الصلاح مطالعة كتب ابن سينا أو الاعتقاد بأنه من العلماء ، قائلا : وإن من فعل ذلك فقد غدر بدينه وتعرض للفتنة العظمى ، فلم يكن ابن سينا من العلماء ، بل كان شيطانا من شياطين الإنس (٢) !!

ثم يردف ابن الصلاح ذلك قائلا : إن الفلسفة أس السفه والانحلال ، ومادة الخيرة والضلال ، ومثار الزيغ والزندقة ، فمن تفلسف فقد عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المطهرة ، أما المنطق فهو مدخل الفلسفة ، ومدخل الشر شر ، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلبه مما أباحه الشارع ، بل إن ابن الصلاح ليذهب إلى أن استعمال الاصطلاحات المنطقية في مباحث الأحكام الشرعية من المفكرات المستبشعة والرقاعات المستحذرة ، ثم يهيب ابن الصلاح بالسلطان أن يدفع عن المسلمين شر هؤلاء الفلاسفة ، وأن يخرجهم من المدارس ويبعدهم ، ويعاقب على الاشتغال بفهمهم (٣) .

هذان إذن موقفان متعارضان تماماً ، يقرب أحدهما بين الدين والفلسفة

(١) نفس المصدر : ص ٣٠٧ — ٣٠٨ .

(٢) فتاوى ابن الصلاح : ص ٣٤ .

(٣) نفس المصدر : ص ٣٥ .

ويجعل منها وسيلتين لهدف واحد ، ويذهب الثاني إلى حد تسكير الفلاسفة وقتلهم والتنفير من الإعجاب بأرائهم أو الرضا عنها .

وفي الحق أن كلا الموقفين ينتوى — من وجهة نظرنا — على تطرف لا ريب فيه ؛ فالموقف الأول يطلق كلمة الفلسفة إطلاقاً ، وكأنما الفلسفة رأى واحد أو اتجاه متفق عليه بين المشتغلين بالفلسفة ، ولو ذهب تستقصي آراء الفلاسفة من قضية بعينها : لوجدت نفسك يازاء مفهومات وتصورات وفيرة العدد تتعدد بتعدد الفلاسفة أنفسهم ، وكلما امتد الزمن ازدادت الأمور تشعباً وتفرعاً ، وأضحى من المحال أن نفهم الفلسفة بمعنى واحد عند اثنين من الفلاسفة ، فأى هذه التصورات والمفهومات هو الجدير بأن يكون قريباً من الدين ، وأيها هو الحقيق بالرضا وأيها هو الخلق بالرفض ؟ لامراء إذن في أن هذا الموقف ينتوى على حماس للفلسفة وتعلق بها ، ولسكنه حماس مرده إلى تلك الحالة الباهرة من الإجلال التي أحاطت بالفلسفة في العهود الإسلامية المتقدمة ، ومرده أيضاً إلى ما خيل إلى باحثي تلك العهود من أن الحكمة واحدة ، لا اختلاف فيها ، وأن الحكماء : يكمل بعضهم بعضاً ، ويصحح بعضهم ما أخطأ فيه البعض ، وهذه نظرة تنسم بالكثير من التفاؤل وحسن الظن ؛ ولانعتقد أن الأبحاث الحديثة في تاريخ الفلسفة تؤيد مثل هذه النظرة أو تسايرها .

أما الموقف الثاني فقد تطرف أيضاً في مهاجمة الفلاسفة إلى حد تحريم الاقتراب منها أو من العلوم التي تتصل بها من قريب أو من بعيد ، بل ذهب إلى التنفير من استخدام الاصطلاحات والقواعد المنطقية الصورية الشكلية في العلوم الفقهية ، وفي هذه النظرة نلص حماساً واضحاً للدين ، وهذا حق لا غبار عليه ، ولكن هذا الهجوم الحاد على الفلسفة قد انسحب — في فورة الحماس — من الفلسفة والمنطق إلى أن شمل العمل العقلي في

كل صورة من صوره ، وذلك — بالقطع — مأخذ يمكن أن يؤخذ على هذا الموقف (١) .

وعلى أية حال : فنحن نميل إلى أن كلا الموقفين عتاج إلى تعديل في خطوطه العامة ، فإجلال فلاسفة اليونان وإحاطتهم بهالات التبجيل والاحترام ، هو مانسكركه على الموقف الأول ولا نرضاه من أصحابه ، كما أننا نسكر عليهم أيضاً اتجاههم بسكيتهم إلى تلك الفلسفة الإغريقية وجعلها محور البحث ومدار التفكير ؛ وما بالناس نترك القرآن الكريم بما يحتوى عليه من تخطيط النظام السكونى والأنطولوجى ، ولعلاقة البارى تعالى بالكائنات ، ولا نعد إلى تصوير هذه الأصول باستخدام اللغة الفلسفية الدقيقة وبذلك نقيم فلسفة قرآنية للحمه والسدى ؟

إن جهود المشتغلين بالفلسفة الإسلامية ينبغى أن تفتح لنفسها مجالات للبحث جديدة ، تقوم فى الأساس على قراءة القرآن قراءة تتلس فيه مفاتيح مشكلات الوجود والمعرفة والأخلاق ، وتنتج نحو العثور على التصور القرآنى لفلسفة التاريخ وفلسفة الحضارة ومقوماتها ومعطياتها .

ولا ينبغى أيضاً أن تقف تلك الجهود عند حد معارضة ابن كونة الإسرائيلى أو ابن الراوندى أو محمد بن زكريا الرازى من وصموا بالإلحاد وتشكيك العقائد ، فالعالم المعاصر يموج بنزعات إلحادية جماعية تفوق فى خطورتها مقولات أولئك الملحدين القدامى ألف ألف مرة ، وإن تكون للفلسفة ضرورة أو حاجة أو مشروعية وجود مالم تقف من هذه النزعات موقف التحدى والمعارضة .

(١) قارن فى هذا الصدد الأشعرى : رسالة فى استحسان الخوض فى الكلام ص ٢ وما بعدها .

وكذلك فإن الموقف الثانى هو أيضاً يحتاج إلى تعديل ، ذلك أن إنكار العمل العقلى ورفضه جملة — وهو ما يمكن أن يتأدى إليه هذا الموقف فيما نرى — أمر مرفوض أيضاً ؛ فالفكر الفلسفى : مادة وصورة ، أو مضمون وشكل ، أو محتوى وإطارات ، والأخذ بالصورة والشكل والإطار أمر لا غبار عليه من الناحية الدينية ، فلا حرج على العقل الفلسفى المسلم أن يتخذ منها ما يشاء ، شريطة أن يستمد المادة أو المضمون أو المحتوى — لا من فلسفة الإغريق بكل ماتحويه من عناصر غنوصية أو وثنية أو يهودية — بل من قضايا الإسلام وأحكامه ونظرته العامة إلى الوجود والمعرفة والتاريخ والحضارة .

الباب الثاني

جوانب من الفلسفة الإسلامية في المشرق

الفصل الأول

فلسفة الكندي

- ١ - لمحات شخصية .
- ٢ - الكندي والمعتزلة .
- ٣ - الكندي والموسوعية الثقافية .
- ٤ - الكندي واستخدام الفلسفة اليونانية استخداماً إسلامياً .
- ٥ - علاقة الدين بالفلسفة عند الكندي .
- ٦ - الكندي وقضية الوحدة والكثرة .

١ — لمحات شخصية :

ينفرد الكندي من بين سائر فلاسفة المسلمين بأنه الفيلسوف العربي المحتد، الضارب بأصوله إلى قبيلة (كندة) العربية التي أخذت منذ زمن طويل بأسباب الحضارة ، ونزح كثيرون من أبنائها إلى العراق واتخذوها موطناً لهم ، فلا عجب أن يتفق أصحاب التراجم على تلقيب الكندي بفيلسوف العرب ، ولا عجب أيضاً أن تتخذ من الكندي صورة تمثل العقلية العربية وقد نهلت من الثقافة الواردة ، واستمكست مع ذلك بأصالتها العربية الإسلامية .

هو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق بن الصباح بن عمران الذي ينتهي نسبه إلى الأشعث بن قيس الذي وفد مع بعض قومه إلى رسول الله ﷺ في العام العاشر من الهجرة ، وقد ارتد الأشعث عن الإسلام فترة من الزمن بعد التحاق الرسول عليه السلام بالرفيق الأعلى ، لكنه مالبت أن عاد إلى الإسلام واشترك في فتوحاته نحواً من ثلاثين سنة ، ثم أسند إلى أبنائه وحفدته كثير من الأعمال الإدارية ، حتى كان والد الكندي نفسه — إسحاق بن الصباح — أميراً على الكوفة في خلافة المهدي والرشيد ، وقد ولد الكندي نفسه في أثناء هذه الفترة .

وتختلف الآراء بصدد تحديد ولاية الكندي، ومن المرجح أن تكون حوالى عام ١٨٥ هـ ، في أخريات أيام أبيه ، كما تختلف أيضاً بصدد تحديد تاريخ وفاته ، ومصدر الاختلاف هو أن المصادر التاريخية التي تناولت حياة الكندي قد لاذت بالصمت فيما يتعلق بهذين الأمرين، وعلى أية حال، فإن من المرجح أيضاً أن تكون وفاته في أواخر عام ٢٥٢ هـ .

كان الكندي — كما تقول المصادر التاريخية — مؤثراً للهدوء والعزلة والتأمل، وخاصة في أخريات أيام حياته، فقد عاش سني عمره كلها إبان ازدهار الدولة العباسية واستقرار مملكتها، وبالقرب خلفائها، وكان أمر الخلافة قد استتب لهارون الرشيد، ثم للأمين والمأمون، واستتكان الطامعون في الخلافة وهدأت حدة الصراع السيامي. مما وفر للدولة قدراً عظيماً من الهدوء الذي تمت تحت ظلاله عملية الإمتزاج الواسعة بين الثقافات والأجناس والشعوب المختلفة، وكان المأمون قد أطلق الحرية الفكرية والثقافية من عقاليها وفتح لها الأبواب على مصاريحها، وفي هذا الجو نشأ الكندي وتنسم نسيم الثقافة ونهل من مواردها المختلفة.

وأياً ما كان الأمر فقد حصل الكندي بعض علومه بالبصرة، ثم أكمل دراساته في بغداد، وفيها خدم الملوك وباشرهم بالأدب، وكان عظيم المنزلة عند المأمون والمعتصم وعند ابنه أحمد، كما تقول رواية القفطي^(١).

ثم يتابع القفطي حكايته لحياة الكندي فيذكر أن محمد وأحمد ابني موسى بن شاكر — المعروفين بابني المنجم — كانا يكيدان عند المتوكل لكل مذكور بالتقدم والمعرفة، فأفسداً ما بين الكندي والمتوكل، حتى أمر المتوكل بضربه ونهب مكتبته، وبذلك استطاع أبنا المنجم أن يستلبا كتب الكندي، وأن ينقلانها إلى البصرة حيث أفردا لها مكتبة خاصة سميت «الكندية».

ولكن المتوكل ما لبث أن اكتشف دسائسهما، فغضب عليهما، واستعان على إصلاح ما أفسداه برجل كان أبنا المنجم قد أوقعاه بينه وبين المتوكل من قبل، وهو سند بن علي، فاشترط هذا الأخير عليهما قبل أن

(١) القفطي: أخبار الحكماء ص ٢٠٧ جزء أول.

ينفذها من غضبة المتوكل : أن يردأ إلى السكندی مكتبته ، ولم يستوثق من تنفيذها لهذا الشرط إلا حينما وصل إليه خط السكندی باستلام كتبه كاملة (١) .

ولاشك أن هذه القصة دلالتها على اتساع ثقافة السكندی وعنايته الملحوظة بمجمع المكتب التي يمكن إفرادها وحدها في مكتبة خاصة ، ومهما يكن من أمر فقد أقصى السكندی في أواخر أيامه عن قصر الخلافة ، وذلك حين قبض المتوكل على أزمة الحكم وأعاد إلى مذهب أهل السنة سابق هيئته وسطوته ، وكانت صلات السكندی بالمعتزلة — كما سنرى بعد هنيئة — تلقى ظلالاً من الريبة حول موقفه ، مما جعله يقبع بعيداً عن دوائر الخلافة راضياً أو كارهاً ، ومتفرغاً كل التفرغ لعزله الفلسفية الهائلة .

٢ — السكندی والمعتزلة :

وقف المأمون إلى جانب النزعة الاعتزالية موقفاً شديد الصلابة ، وجرى على سنته خليفته المعتصم ، وكان من تأثير ذلك المحنة الشهيرة المعروفة بمحنة خلق القرآن ، وكان السكندی في تلك الآونة متصلاً بدوائر الخلافة ، فمن الطبيعي إذن أن يتخذ من آراء المعتزلة موقف الرضا والقبول ، إن لم نقل موقف الدفاع والإعتقاد الصراح ؛ وإلا لأقصى عن مجالس الخلفاء إقصاءً ؛ بل ولحاق به ملاحق بمن عارضوا آراء المعتزلة ولم يرضوا عنها من عنت وإذاء .

لقد شارك السكندی رجال المعتزلة جهودهم في الرد على منكري النبوات ، وكتب — كما يذكر ابن أبي أصيبعة — كتاباً في تثبت الرسل

(١) د. عبد الهادي أبو ريدة : مقدمة رسائل السكندی ص ٤ — ٦ .

عليهم السلام ، وكتابا آخر في إثبات النبوة على سبيل أصحاب المنطق ،
مأولا أن يعارض — كما عارض المعتزلة — فظرية كانت سائدة في ذلك
الزمان مؤداها أن العقل السليم وحده كاف في الوصول إلى المعرفة الحقيقية ،
ولا حاجة للبشر إلى النبوة ، ومن جهة أخرى فقد كتب الكندي كتابا
في « التوحيد » ، وكتابا آخر في أن (أفعال الباري تعالى عدل لا جور
فيها) ، والتوحيد والعدل كما نعلم : أصلان من أصول المعتزلة الخمسة ، كما
ألف الكندي رسائل في فظرية الجزء لا يتجزأ ، ونظرية الإستطاعة ،
وغير ذلك من الأبحاث التي شغلت مفكرى عصره ، لا سيما المعتزلة منهم ،
ولدينا عديد من النصوص الصريحة التي تثبت أخذ الكندي بمبدأ الصلاح
والأصلح المعتزلى ، فهو يقول مثلا — وهو بصدد الحديث عن ترتيب
السكون وتدييره — (وإن هذا من تديير حكيم عليم قوى جواد عالم متقن
لما صنع . وأن هذا التديير غاية في الإتقان ، إذ هو موجب الأمر الأصلح
كالذى قد تبين ، وكما نحن مثبتوه فيما يتلو بتأييد ذى القدرة
التامة) (١) .

ثم يقول في موضع آخر (فهذه هى السياسة الحق من السائس الحق ،
وهى الفعل الأصلح من كل مفعول) (٢) .

وإذا نحينا كل هذه الشواهد جانبا فلدينا ما يتخلل رسائله كلها من

(١) الكندي : رسالة فى وحدانية الله وتنهاى جرم العالم

ص ٢٣٦ — ٢٣٧

(٢) الكندي : رسالة الإبانة عن سجد الحرم الأقصى وطاعته لله

عز وجل : ص ٢٥٩

إشادة بالعقل وإعلاء من شأنه ، وبأن المعارف الشرعية يمكن أن يتوصل إليها العقل السليم الخالي من الآفات .

ويقول الكندي في صراحة : لعمرى أن قول الصادق محمد صلوات الله عليه وما أدى عن الله عز وجل : لموجود جميعاً بالمقاييس العقلية التي لا يدفعها إلا من حرم صورة العقل واتحد بصورة الجمل من جميع الناس (١) .

فنحن إذن بإزاء رجل ذى نزعة عقلية فلسفية تشايع الإنجاء المعتزلى فى خطوطه العامة والعريضة ، إن لم نقل فى تفصيلاته وجزئياته ، فالكندى إذن قد بدأ مشايحاً لأفكار الاعتزال . ولكن هذه البداية قد سارت به فى طريق آخر مواز لهذا الاتجاه ومختلف عنه ، فقد اتجه الكندى من ذلك المنعطف إلى دراسة أرسطو دراسة أكثر تخصصاً ودقة ، مستخدماً الترجمات الإغريقية التى وجدت إلى عهده . ومن ثم فقد تحرر الكندى من طريقة المعتزلة الكلامية الخالصة ، ميمماً وجهه شطر الفلسفة الواردة ومحاولاً إستخدامها إستخداماً منبثقاً من صميم ذاته . وربما كان أبرع ما يمكن إيرادها فى هذا الصدد : أفسكاره التى ضمنها رسالته فى الإبانة عن سجد الجرم الأقصى لله عز وجل والتى سنولها عناية خاصة عما قليل .

٣ — الكندى والموسوعية الثقافية :

يصف ابن النديم فى كتاب الفهرست منزلة الكندى العلمية فيقول إنه (فاضل دهره وواحد عصره فى معرفة العلوم القديمة بأسرها) (٢) ويقول البيهقى فى كتابة (قمتة صوان الحكمه) : إنه كان مهندساً خائضاً غمرات

(١) الكندى : المصدر السابق ص ٢٤٤

(٢) ابن النديم : الفهرست ص ٢٥٥

العلوم ، وإنه جمع في تصانيفه بين أصول الشرع وأصول للمقولات (١) ؛ أما القفطى فيقول عنه : إنه المشتهر في الملة الإسلامية بالتبحر في فنون الحكمة اليونانية والفارسية والهندسية . وإنه متخصص بأحكام النجوم وأحكام سائر العلوم (٢) .

فثقافة السكندى إذن كما يتبين من هذه الترجمات من جهة ، وكما يتبين من الاستعراض السريع لسكتبه ورسائله العديدة من جهة أخرى : تتسم بالشمول والإحاطة والموسوعية ، وتدلنا على معرفة واسعة بالتيارات التي كانت تضارب في عهدها ، وتدلنا من ناحية ثانية على سعة في الأفق ورعاية في النظرة ، وما يكون لنا أن نلقى هذا الكلام إلقاء لولا أن السكندى نفسه قد أعطانا الأساس الفلسفي لهذه السمات جميعاً ، وذلك حين ناقش قضية الحق ، فقرر أن الحق مشترك ومشاع بين الناس جميعاً ، وأن من الواجب على العاقل أن لا يبخس من الحق شيئاً أتى وجده ، يقول السكندى :

ينبغي لنا ألا نستحي من اقتناء الحق من أين أتى ، وإن أتى من الإجناس القاصية عنا والأهم المباشرة لنا ، فانه لأشياء أولى بطالب الحق من الحق ، وليس ينبغي بخس الحق ولا التصغير بقائله ولا بالآتى به (٣) .

ويعبر السكندى في نفس الموضع عما ينبغي أن يسود بين الباحثين عن الحقيقة من أخلاق وصفات ، فلا يحتقرن واحد منهم ما سبق أن أدلى به غيره ، ذلك لأن المعرفة الحققة إنما تنال باشتراك الجهود وقضايف المفكرين في الحصول عليها واحداً بعد الآخر ، يقول السكندى : ومن أوجب الحق

(١) أبوريدة : مقدمة رسائل السكندى : ص ١٠

(٢) القفطى : أخبار الحكماء : ٢٤٠

(٣) السكندى : رسالة السكندى إلى المعتصم بالله ص ٨٢ تحقيق الأهوانى

الآن نذم من كان أحد أسباب منافعنا الصغار الهزلية : فكيف بالذين هم أسباب منافعنا العظام الحقيقية الجدية . فإنهم وإن قصرُوا عن بعض الحق فقد كانوا انما أنساباً وشركاء . فيما أفادونا من ثمار أفكارهم التي صارت لنا سبلاً وآلات مؤدية إلى علم كثير مما قصرُوا عن نيل حقيقته ؛ إذ هو بين عندنا وعند المبرزين من المتفلسفين قبلنا من غير أهل لساننا : أنه لم ينل الحق بما يستأهل الحق : أحد من الناس بجهد طلبه ، ولا أحاط به جميعهم ، بل كل واحد منهم إما لم ينل منه شيئاً ، وإما نال منه شيئاً يسيراً بالإضافة إلى ما يستأهل الحق ، فإذا جمع يسير ما نال كل واحد من الغائلين الحق منهم : اجتمع من ذلك شيء له قدر جليل (١) .

فالكندي - وهو العربي الأصيل - لا يجد غضاظة - أى غضاظة في أن يهيب بالباحثين عن الحقيقة أن يتعاونوا في بناء صرح المعرفة وتشيد بنائها ، وحينئذ فإن لنا أن نعتبر لإقبال هذا العربي الأصيل على دراسة الفلسفة ، والتعمق في مناحيها ، والإهابة بالإفادة من التيارات الواردة الموافقة : عاملاً على تشجيع العرب على احتذاء حذوه ، وعلى عدم التهرب من مواجهة تلك التيارات ، واستخدامها استخداماً ذكياً في خدمة قضايا الدين .

٤ - الكندي واستخدام الفلسفة اليونانية استخداماً إسلامياً :

سنحاول في هذه الفقرة أن نعرض عرضاً عاجلاً لرسالة الكندي (الإبانة عن سجد الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل) لنرى ما اصطنعه الكندي من تزاوج بين بعض الأفكار الواردة وبين الأفكار الإسلامية الخاصة ، ولقد كتب الكندي رسالته تلك وأهداها إلى تلميذه (أحمد) ابن الخليفة المعتصم ، تفسيراً لقوله تعالى (والنجم والشجر يسجدان) ، ويفتح الكندي

هذه الرسالة ببيان أن كل ما أداه الرسول ﷺ مما أتاه من ربه : يمكن فهمه بالمقاييس العقلية ، ومن يؤمن برسالته عليه السلام فلا بد أن يؤمن بتأويل دذوى الدين والألباب ، ، وإلا كان ظاهر الضعف في تمييزه ، جاهلاً بمقاصد الرسالة ، وجاهلاً في الآن نفسه بالتصريف والاشتقاق الذى هو من خصائص اللغة العربية وغيرها من اللغات .

إن في اللغة العربية — كما يقول الكندى (١) — أنواعاً كثيرة من تشابه الأسماء ، حتى إن الإسم الواحد ليوضع للضدين جميعاً ، فلفظ السجود يطلق على معان مختلفة ، فهو يقال لوضع الجبهة في الصلاة على الأرض ، ويقال على الطاعة فيما ليس له أعضاء محسوسة ، والمعنى العام الذى يتمثل من هذا اللفظ عند العقل هو الطاعة والخضوع .

ويردف الكندى ذلك ببيان المعانى المختلفة للطاعة ، فقد تستعمل الطاعة فى أمر قابل للتطور من النقص إلى التمام ، كما يقال فى النبات إنه أطاع ، إذا ذكى ونما ، وقد تستعمل الطاعة فى أمر لا تطور فيه ولا تغير من نقص إلى تمام ، وحينئذ تعنى الخضوع لأمر الأمر والإنهاء إليه اختياراً وطواعية .

فإذا التمسنا تطبيق هذه المعانى المختلفة على الكواكب أو الأجرام السماوية — أو الأشخاص العالية بتعبير الكندى — وجدنا أن المعنى الحسى الأول غير ممكن الانطباق عليها ، كما أنها لا تنتقل من نقص إلى كمال ، لأنها لا يعرض لها التحول والتغير ، فلم يبق إلا المعنى الثانى وهو أن تكون خاضعة ومطبعة ومنتهية إلى أمر الأمر .

ثم يتابع الكندى حديثه ببيان هذه الطاعة الفلكية فيقول : إن الأجرام تتحرك ، وبحركتها تغير الأزمان ، وبغير الأزمان يقوم

الحرث والنسبل ، فهي إذن تسير سيراً منتظماً لا إغوجاج فيه ، ولا تخرج عن ما أبقاها ربها ، فهي إذن مطبوعة بينة الطاعة لما أراد .

ثم ينتقل الكندي من ذلك إلى قضية أخرى تتعلق بإثبات الحياة والتميز لكل الأجرام العلوية بجميع أشخاصها ، كيما يتضح أنها مطبوعة طاعة اختيارية ، فالفلك هو العلة الفاعلية في الأجسام الحية التي توجد في العالم الأرضي ، أو - كما يقول الكندي - « إن الحياة في الجرم الحى قد أثرها فيه الفلك ، والعلة الفاعلة بما هي علة أشرف من المعلول بما هو معلول (١) » .

فالجرم الأقصى عند الكندي : متحرك حركة دائمة لا توقف فيها ، وهذه الحركة الدائمة هي العلة في إخراج المتحركات من القوة إلى الفعل ، فالجرم الأقصى - كما يقرر الكندي - « حى بالفعل أبداً ، مفيد الجرم الأدنى الواقع تحت السكون : الحياة اضطراراً ، (٢) » .

وإذا كان الجرم الأقصى حياً : فهو بناءً على هذا حساس متحرك ، ولو سكن ليس له من قوى الحس سوى السمع والبصر ، أو الحسنان الشريهان ، على حد تعبير الكندي .

ولا يقف الكندي عند حد إثبات السمع والبصر للأجرام العلوية ، بل يذهب إلى إثبات العقل أو القوة النطقية لها ، مبرهنًا على ذلك بأن الكائنات الأرضية التي هي معلولاتها : عاقلة ناطقة ، وليس من المعقول أن يكون المعلول أشرف من العلة ، يقول الكندي : « فالأجرام الفلكية لا تخلو أن تكون ناطقة أولاً ناطقة ، والجرم الناطق أشرف من الذى هو لا ناطق ، فإن كانت لا ناطقة فنحن أشرف منها ، وهي علة كوننا القرية ، فكذلك ربها البارى تعالى ؛ فهي علة نطقنا الذى هو نوعنا ،

(١) الكندي : رسالة الإبانة ص ٢٤٨

(٢) المصدر نفسه : ص ٢٥٢

فإذا كانت لا ناطقة فالمعلول إذن أشرف من العلة ، وقبيح أن يظن هذا أحد (١) .

ثم تنتهى الرسالة بتبيان أن هذا الترتيب الذى رتب به البارى تعالى بين الحركة الدائمة للأجرام الفلسكية وبين الكائنات الأرضية هى القدرة الحقة للفاعل الحق ، وأن انتهاء هذه الأجرام لأمره وخضوعها لمشيئته هو السجود الحق للجواد . وأن هذا النظام هو السياسة الحقة للسائس الحق ، بل إن هذه الطريقة هى التى ينبغى أن تدرك بها قدرة الله وسعة جوده وإتقان تدبيره (٢) .

ويختتم الكندى رسالته هذه بقوله : « فما الذى ينكر من أن تكون قدرة الحق التامة قد مثلت الشكل مثال حيوان واحد ، موجود فيه جميع ما يوجد فى الشكل ، لاسيما وليس يخالف ذلك خبر الصادق محمد عليه السلام كما قدمنا فى صدر كتابنا » (٣)

بعد هذا التحليل العاجل لمحتويات هذه الرسالة الهامة نود أن نضع أيدنا على عدة نقاط :

أولا : أن الكندى قد استقى كثيراً من أفكاره الفلسفية ههنا من الأفلاطونية المحدثة ، ومن أنولوجيا بوجه خاص ، فالأجسام الفلسكية - فيما نقول أنولوجيا - ذوات حياة دائمة غير مفارقة ، وهى لا تتغير ولا تستحيل لأنها ذوات أنفس حية ليست مستفادة من شيء آخر ، بل هى التى تفيد سائر الأجرام الحية (٤) ، بل إن أنولوجيا تقول إنه لو كان الفلك جرماً

(١) نفس المصدر : ص ٢٥٥

(٢) المصدر عينه ص ٢٥٩ — ٢٦٠

(٣) المصدر نفسه : ص ٢٦١ .

(٤) أنولوجيا : الميمر التاسع ص ١٢٣ . نشرة بدوى

لا نفس فيه ولا حياة له : لبادت الأشياء وهلكت (١) .

ثانياً : إن الكندي قد أخذ هذا المعنى وفسره في ضوء الإسلام بالسجود الذي يعني صاعة هذه الأجرام لربها ، وسيرها فيما رسمه لها من نظام ، ترتبط جوانبه بعضها ببعض ارتباطاً عضوياً واحداً ، بحيث يمكن أن ينظر إلى الكون وكأنه حيوان واحد ذو أعضاء يأخذ بعضها بحجز بعض .

ثالثاً : إن الكندي قد نجح في مزاجته هذه بين المعنى الإسلامي والمعنى الفلسفي نجاحاً كبيراً ، وأعطانا مثالا بارعاً لما يمكن أن تكن عليه العقلية الإسلامية المتفتحة التي تأخذ من التراث الوافد ما يتفق وثقافتها الحضارية الأصلية ، وما يخدم الأهداف والمقاصد الدينية الأساسية .

٥ — علاقة الدين بالفلسفة عند الكندي :

تسلنا الفقرة السابقة مباشرة إلى بحث هذه القضية الخطيرة عند الكندي فقد زواج الكندي كما رأينا بين المعنى الإسلامي وبين المعنى الفلسفي ، وانهى من هذه المزوجة إلى آراء جذرة بالاهتمام ، ومن هنا كان للكندي كل الحق — من وجهة نظره — في أن يهاجم أعداء الفلسفة ، وأن يسميهم : « أهل الغربة عن الحق وإن تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق »

ويعلل الكندي ضيق هؤلاء بالفلسفة وهجومهم عليها بعدة تعليقات ، فرد ذلك الهجوم « إما لضيق فطنهم عن أساليب الحق ، وإما لدراسة الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمية ، والحاجب بسدف سجوفه أبصار فكرهم عن نور الحق ، وإما ذبا عن كراسيهم المزورة التي نصبوها من غير استحقاق بل للترؤس والتجارة بالدين » وهم عدما الدين ، (٢) .

(١) أنولوجيا : نفس الميمر ص ١٢٦

(٢) رسالة الكندي إلى المعتصم بالله : ص ٨١ — ٨٢

ويتهى الكندى من تحليلاته هذه إلى أنه : يحق أن يتعزى من الدين من عائد قنية علم الأشياء بحقائقها وسماها كفراً ، لأن فى علم الأشياء بحقائقها . علم الربوبية وعلم الوجدانية ، وعلم الفضيلة ، وجملة علم كل نافع والسبيل إليه ، واقتناء هذه جميعاً هو الذى أتت به الرسل الصادقة عن الله عز وجل (١) .

ونحن من جانبنا لانوافق الكندى على كثير من التعليقات التى أعطانا لهاها فى قصه السابق ، بل فكاد نلج فى ثنائياها رد فعل شخصى لما حاق بالكندى نفسه من اذى وإقصاء حينما قلب الدهر ظهر المجن للعتزلة وأشياءهم من العقليين ، وذلك على يدى المتوكل الذى أعاد لمذهب أهل السنة سطوته وسلطانه واتفق له من الجانِب المضاد كما رأينا منذ بركة ، وكل ذلك يجعلنا نضرب الذكر صفحاً عن هذا الهجوم الذى ساقه الكندى ، ونولى وجهنا شطر رسالة أخرى من رسائله نرى فيها تصويراً صادقاً لما جاشت به نفس الكندى المسلم المستمسك بعقيدته ، والرسالة التى نغنيها . هى رسالته فى (كمية كتب أرسطو طاليس وما يحتاج إليه فى تحصيل الفلسفة) ، فقد قام الكندى فى مقتضى الرسالة بإحصاء تحليلى مريع لكتب أرسطو المنطقية والطبيعية والميتافيزيقية ، وحين انتهى من إحصائه ذاك : أحس بأنه قد شيد لأرسطو فى نفس القارى صرحاً لا يدانيه صرح آخر شموخاً وارتفاعاً ، فسارع على الفور إلى القيام بمحاولة جادة لتفرقة بين العلوم العقلية البشرية والعلوم النبوية الإلهامية ، فهذه الأخيرة تآتى بلا طلب ولا تكلف وبلا زمان ولا حيلة بشرية ، ومع ذلك فإن العقول تستيقن بأنها من عند الله عز وجل ، فتخضع له بالطاعة والانقياد ، وتنصاع فطرها على التصديق بها ، ولا يقف الكندى عند هذا الحد من التفرقة . بل يضيف إلى ذلك

بيانا تفصيليا واضحا للمعارف التي تتضمنها آية واحدة من آي القرآن الكريم،
مقارنا إياها بكلام الفلاسفة فيقول .

دإنه إن تدبر متدبر جوابات الرسل فيما سئلوا عنه من الأمور الحقية
الخفية التي إذا قصد الفيلسوف الجواب عنها بجهد حيلته التي أكتسبته عليها
بطول الدؤوب في البحث والتروض : ما يجده أتي بمنلها في الوجازة والبيان
وقرب السبيل والإحاطة بالمطلوب ، (١) .

فقد سأل المشركون محمداً صلوات الله وسلامه عليه قائلين : من يحيي
العظام وهي رميم فأوحى إليه الواحد الحق جل ثناؤه : قل يحييها الذي
أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم . . الآيات ، وسنقتطف ههنا بعضاً
من تعليقات الكندي على هذه الآيات الكريمة لنرى كيف كان مؤمنا
عميق الإيمان ، وأن إعجابه الشديد بالفلسفة لم يتعد إعجاباً بفكر بشري له
حدوده مدركاته الخاصة التي لا ترقى إلى المعاني الإلهية المطلقة السكاملة .
يقول الكندي : إن جمع المتفرق أسهل من صنعه وإبداعه ، أما عند الباري
فواحد لا أشد ولا أضعف ، فإن القوة التي أبدعت : ممكن أن تنشئ
ما أدرت ، وكونها — أي كون العظام — بعد أن لم تكن : موجود
للحس فضلاً عن العقل ، فإن السائل الكافر بقدره الله تعالى ، مقرر أنه كان
بعد أن لم يكن ، وعظمه لم يكن ، فعظمه كان اضطراراً بعد أن لم يكن ،
فإعادته وإحيائه كذلك أيضاً (٢) .

ثم بين الباري تعالى أن كون الشيء من نقيضه موجود ، إذ قال :
(الذي جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً فإذا أنتم منه توقدون) فجعل من
لأنا : ناراً ، ومن لأحار حاراً ؛ فإذا الشيء يكون من نقيضه اضطراراً ،

(١) الكندي : رسالة في كمية كتب أرسطو طالعيس . ٣٧٢-٣٧٣

(٢) المصدر السابق : ص ٣٧٤

فلم يبق إلا أن تكون النار من لا نار ، وكل كائن من غير ذاته كان : فكل كائن فهو تعالى مكونه من (لا هو) (١) .

ثم يردف الكندي : « ثم قال تعالى لتوضيح كون الشيء من نقيضه (أو ليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم) ثم قال لما وجب ذلك (بلى وهو الخلاق العليم) ، ثم قال — لما في قلوب الكافرين من الإنكار لخلق السموات والأرض ، لما ظفروا من مدة زمان خلقها قياسا على أفعال البشر ، إذ كان عندهم عمل الأعظم يحتاج إلى مدة أطول — إنه جل ثناؤه لا يحتاج إلى مدة لأبداعه ، لأنه جعل (هو) من (لا هو) ، فن بلغت قدرته على أن يعمل أجراما من لا أجرام ، فليس يحتاج إلى أن يعمل في زمان ، لأنه قادر على أن يعمل من لا طينة (إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون) أي إنما يريد فيكون مع إرادته ما أراد ، إذ ليس ههنا مخاطب (٢) .

ثم يعقب الكندي على هذا التحليل الرائع بقوله : فأى بشر يقدر بفلسفة البشر أن يجمع في قول بقدر حروف هذه الآيات : ما جمع الله جل وتعالى إلى رسوله ﷺ فيها من إيضاح أن العظام تحي بعد أن كانت رميا ، وأن قدرته تخلق مثل السموات والأرض ، وأن الشيء يكون من نقيضه ؟ كالت عن مثل ذلك الألسن المنطقية المتحملة ، وقصرت عن مثله نهايات البشر ، وحجبت عنه العقول الجزئية (٣) .

(١) نفس المصدر : ص ٣٧٥

(٢) المصدر عينه : نفس الصحيفة

(٣) الرسالة السابقة : ص ٣٧٦

٦ — الكندي وقضية الوحدة والكثرة :

استحوذت قضية الوحدة على اهتمام الكندي استحوذاً مثيراً حقاً للافتباه ، وقد عرض الكندي لها في رسالته إلى المعتصم بالله ، بل لعلها تكون هي المقصود الرئيسى من هذه الرسالة الهامة ، وسوف نحاول — بعد أن نعرض لنظرية الكندي عرضاً موجزاً — أن نستكشف المصادر التى نرجح أن يكون الكندي قد استقى منها الخطوط العامة لنظريته تلك .

عرض الكندي أولاً لقضية الحدوث والقدم ، واعتنق فى حرارة متوقدة : القول بحدوث العالم مقبياً عليه عدة براهين ، كتناهى الحركة ، وتناهى الزمان ، فالجزم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً فى الوجود ، وإذا كان الزمان ذو نهاية بالفعل — كما برهن الكندي — فالجزم ذو نهاية بالفعل اضطراراً (١) .

ثم طرح الكندي تساؤلاً فلسفياً عميقاً المغزى فقال : هل يمكن أن يكون الشيء علة لذاته أم لا يمكن ذلك ؟ إن الأمر هنا لا يخلو من احتمالات عقلية أربعة ، فإما أن يكون الشيء معدوماً ، أو (ليس) باصطلاح الكندي ، وتكون ذاته معدومة أيضاً .

وإما أن يكون الشيء معدوماً ، وذاته موجودة ، أو (أيس) باصطلاح الكندي .

وإما أن يكون الشيء موجوداً وذاته معدومة .

وإما أن يكون الشيء موجوداً ، وذاته موجودة .

(١) الكندي : رسالة الكندي إلى المعتصم بالله : ص ٩٨

ويناقش الكندي كل واحد من هذه الاحتمالات مبطلا إياه على حدته.
فكون الشيء الذي هو علة ذاته معدوما ، وذاته معدومة بما هو بدهى
البطلان لأنه (لا شيء) ، وذاته (لا شيء) أيضاً : فلا علة ولا معلول ، لأن
للعلة والمعلول إنما يقالان على شيء له وجود ما .

وكون الشيء الذي هو علة ذاته معدوما ، وذاته موجودة : مما هو
بدهى البطلان أيضاً ، لأن هذا الشيء الذي فرضناه : علة لذاته (لا شيء)
أيضاً ، ومن ثم فهو لا يصلح علة على الإطلاق .

وكون الشيء الذي هو علة ذاته موجوداً ، وذاته موجودة : يترتب
عليه أن يكون الشيء مغايراً لذاته التي أوجدها ، لأن الشيء : علة، والذات
معلول ، والعلة والمعلول متغايران ، وهذا باطل كذلك ، لأن الشيء وذاته
متحدان ، وليس متغايرين (١) .

ثم يردف الكندي ذلك ببيان الاطلاقات المتعددة لمعنى (الواحد)
ذلك أن لدينا تصنيفات متعددة للوجودات ، فلدينا الشخص ، والنوع ،
والجنس ، والفصل ، والخاصة ، والعرض العام ، وكل واحد منها يقال عنه
إنه واحد ، فبأى اعتبار إذن نطلق الوحدة على كل واحد منها ؟

إننا إذا نظرنا إلى الشخص مثلاً وجدنا أن الوحدة التي تقال عليه
إنما هي وحدة من جهة الوضع والتسمية ، لأن الشخص الواحد
في الحقيقة منقسم إلى أبعاض ، وبعبارة أخرى فإن الوحدة التي في الشخص :
مفارقة له بالذات ، أى أنها غير ذاتية له ، وإذا كانت الوحدة غير ذاتية ،
كانت عرضاً مضافاً ، أو أثراً من مؤثر غيره ، فالوحدة في الشخص — كما
ينتهي الكندي — أثر من مؤثر إضطراراً .

أما النوع — أو المقول على كثيرين متفقين في الحقيقة ومختلفين بالأشخاص — فهو كثير في حد ذاته ، لأنه ذو أشخاص كثيرين ، هذا إذا نظرنا إلى ما صدقته ، ثم هو كغيره أيضاً إذا نظرنا إلى المفاهيم التي يتركب منها . إذ هو يتركب من الجنس والفصل ، فلا مفر إذن من أن نعتبر الوحدة التي لهذا النوع : عرضية وليست ذاتية ، والعارض للشيء مضاف إليه وأثر من مؤثر غيره ، فالوحدة في النوع : عارضة أيضاً ، وأثر من مؤثر اضطراراً .

والأمر فيما يتعلق بالجنس أكثر ظهوراً وأشد وضوحاً من النوع ، لأن الجنس مقول على كثيرين مختلفين بالنوع ، فهو كثير لأنه ذو أنواع كثيرة ، كل نوع منها بدوره ذو أفراد كثيرة ، فالوحدة فيه عارضة وليست ذاتية ، فهي أثر من مؤثر اضطراراً .

وكذلك الفصل والخاصة والعرض العام ؛ إذ كل منها يقال على الكثير ، فالوحدة فيها عارضة وأثر من مؤثر اضطراراً .

ولكن ماذا يريد الكندي من وراء ذلك ؟ يقول الكندي بعد ذلك مباشرة : (ولما قد بينا أن الوحدة في هذه جميعاً : عارضة ، فهي لآخر غيرها بالذات غير عارضة ؛ والوحدة فيما هي فيه عرض : مستفادة مما هي فيه بالذات ، فإذن ههنا واحد حق اضطراراً ، ووحدة ليست معلولة (١) .

إن جوهر مذهب الكندي يقوم على أن الوحدة أساس الوجود ، فبغير الوحدة لا يكون ثمة وجود ، وقوة الوحدة وشدها في شيء ما : دلالة على قوة الوجود وشده في هذا الشيء ، وكون الوحدة في شيء ما : عارضة أو مضافة أو معطاة له من شيء آخر : معناه أن وجوده ذاته : عارض

أو مضاف أو معطى له من شيء آخر ، أما كون الوحدة في شيء ما : ذاتية أو حقيقية أو ليست معطاة له من شيء آخر : فعنايه أن وجوده ذاتي وحقيقي وغير معطى له من شيء آخر .

فإذا كانت الوحدة في أنماط الكائنات جميعاً — الشخص والنوع والجنس والفصل والخاصة والعرض العام — وحدة عارضة ومضافة ومعطاة ، فلا مفر من أن يكون ثمة وجود آخر ، تكون الوحدة فيه ذاتية حقيقية غير مضافة ولا معطاة ، ولا مفر من أن يكون هذا الشيء هو الذي يمنح هذه التصنيفات جميعاً : ما هي عليه من وحدة ، وما تتحقق به من وجود أيضاً ، وهذا هو الواحد الحق الذي وحدته من ذاته ، أو الموجود الذي وجوده من ذاته ، وهو الله تعالى .

ولعلك بعد هذا كله تتساءل معي في دهشة : ما أهمية تلك الوحدة في وجود الأشياء ، أو لعلك تقول : لماذا لا تكون للكثرة هي وحدها المتحققة في العالم ؟ أو لعلك تتساءل عن مظاهر الوحدة التي تسود العالم عند الكندي .

هنا يضع الكندي أيدينا على مظاهر الوحدة مستخرجاً إياها من ثنايا الكثرة وموضحاً ضرورتها اللازمة للكائنات جميعاً ، فلو كانت الكثرة هي وحدها المتحققة دون الوحدة : لما تحقق بين هذه الكثرة إتفاق أو اشتراك في حالة أو ظرف من الظروف ، وإذا كان مثل هذا الاتفاق موجوداً فالاشتراك في حالة واحدة أو معنى واحد موجود ، فالوحدة متحققة مع الكثرة (١) .

ولو كانت الكثرة وحدها هي المتحققة دون الوحدة : لما تحقق بين أفراد هذه الكثرة : تشابه ، لأن التشابه اتفاق في معنى واحد .

ولو كانت الكثرة هى وحدها المتحققة دون الوحدة : لما استقرت الأشياء على حال واحدة ، لأن السكون حالة واحدة غير متغيرة .

ثم إن الكثرة لا بد أن تكون شاملة لأفراد أو آحاد ، فالوحدة إذن أساس الكثرة ، لأن كل فرد من أفرادها واحد برأسه .

كما أن الوحدة أساس للمعرفة بالكثرة حداً ورسمًا ، فبدون الوحدة تتعذر المعرفة بالكثرة بوجه ما من الوجوه .

ويصل الكندى من هذا التحليل الدقيق إلى نتيجة حاسمة فيقول « فقد تبين من جميع هذه الأبحاث أنه لا يمكن أن تكون الأشياء كثيرة بلا وحدة (١) .

وإذا استرسلنا مع الكندى فى تحليله العميق لمظاهر الوحدة : خيل إلينا أنه يقصر نظره على ما فى الأشياء من وحدة ، مغضياً عن مظاهر الكثرة ومشاهدها ، ومن هنا يعمد الكندى على الفور إلى تبيان أن الوحدة بدورها لا تقوم بدون الكثرة ، فكأن الكثرة والوحدة : وجهان لعملة واحدة ، أو كأنهما مظهران لحقيقة فردة ، لا تحقق الكائنات بدونهما جميعاً .

فلو كانت الوحدة هى المتحققة وحدها دون الكثرة : لما وقع بين الكائنات تضاد ، لأن التضاد يستلزم الغيرية ، والغيرية تستلزم الكثرة ، ولما وقع بين الكائنات استثناء ، ولما تحقق فيها اتفاق أو اختلاف ، أو اتصال أو افتراق ، ولا ابتداء ولا توسط ولا آخرية ، لأن هذه المعانى إنما تتحقق بين كثرة من الأشياء .

فطباع الأشياء — هكذا ينتهى الكندى — وحدة وكثرة ، والوحدة مشاركة للثمة فى جميع المحسوسات (٢) .

(١) نفس الرسالة : ص ١١٤

(٢) الرسالة السابقة ص ١١٥ — ١١٩

ومن هذه النتيجة الأخيرة يخطو الكندي خطوة هامة في نظريته، وهى البحث عن علة هذا الاشتراك بين الوحدة والكثرة في الموجودات، فهل تتحقق مثل هذا الاشتراك بالاتفاق، أعنى بلا علة؟

إن كان الأمر كذلك فيلزم أن تكون الكثرة والوحدة قد كانتا متباينتين أول الأمر، ثم اتفق لهما أن اشتراكا واجتمعا، وهذا ضرب من المحال، لأن إحداهما لا تتحقق بدون الأخرى.

أم أن هذا الاشتراك بينهما في الموجودات قد تحقق بينهما لعل أحدثته؟

وحينئذ فإن أمام العقل أحد احتمالين لا ثالث لهما : أولهما : أن تكون هذه العلة هى تلك الموجودات نفسها، وهو باطل ظاهر البطلان، وثانيهما أن تكون العلة : أمر آخر غير هذه الموجودات : أرفع وأشرف منها وأقدم، ومن هنا يقول الكندي : « فقد تبين أن للأشياء جميعاً : علة أولى غير مجانسة ولا مشاكلة ولا مشابهة ولا مشاركة لها، بل هى أعلى وأشرف وأقدم، وهى سبب كونها واثباتها، ولا بد أن تكون هذه العلة الأولى : واحدة لا كثرة معها بجهة من الجهات (١) .

هذه هى نظرية الكندي التى تكيفت — من وجهة نظرنا — بأمرين هامين . أولهما : أنها قد اعطت ما يمكن اعتباره مذهبا متكاملا فى التكوين المبتاين يبقى للعالم، فالعالم وحدة كثرة لا تفتقران ولا تفصلان، وإذا كان المتكلمون قد نظروا إلى العالم باعتبار مكوّنا من جواهر وأعراض، بينما نظر الفارابى وابن سينا إلى العالم باعتباره مكوّنا من وجود وماهية، فقد نظر الكندي إلى العالم باعتباره مكوّنا من وحدة وكثرة لا تقوم إحداها بدون الأخرى.

ثانيهما : أنها قد اعطينا ما يمكن اعتباره تفسيراً لعلاقة العالم بالبارئ تعالى ، وتقوم هذه العلاقة على احتياج الكثرة والوحدة — وهما جوهر الكون وأساسه — إلى وحدة لا كثرة فيها ، وإلى علة تكون أقدم منهما وأشرف وأرفع ، وهى الواحد الحق الذى لا كثرة ولا تعدد .

ومع تقديرنا لبراعة الكندي وثاقب قدرته الفلسفية التى تبدو بوضوح شديد فى نظريته تلك ، إلا أن هذا لا يصدنا عن إبداء عدة ملاحظات فى هذا الصدد :

١ — أن الالتئام بين الكثرة والوحدة كانت الشغل الشاغل لأفلوطين من قبل ، فالواحد هو المبدأ الأول عنده ، وللعقل عنده وظيفة وحيدة ، وهى البحث الحثيث عن الوحدة والبساطة فى الكائنات والأحداث المتكثرة ، لأن اتجاه العقل عند أفلوطين — كما يقول بعض الباحثين — يتركز فى العثور على الوحدة المطلقة التى تتحطم فيها الحدود والحواجز بين الأشياء المتكثرة (١) ، وأتولوجيا تقول : إن الواحد المحض هو علة الأشياء كلها (٢) .

٢ — ثم إن التركيز على قضية الوحدة فى نظرية الكندي ليس بعيداً عن الأفكار الإسلامية ، فالقرآن الكريم يركز عليها فى الكثير من آياته ، بل ربما كانت قضية الوحدة هى محور الخلاف بين الإسلام وبين مشركى مكة الذين لم ينكروا قضية الألوهية من أساسها ، بل أشركوا مع الله أنداداً وآلهة .

(١) فردريك سوفتاج . مشاكل الميتافيزيقا — بالإنجليزية — p, 75

(٢) أتولوجيا : ص ١٣٤ ط بدوى .

(٦ — جوانب الفلسفى)

٣ — فنظرية الكندي هذه — مهما قلنا إنه استغل فيها أفكاراً أفلاطونية محدثة — لا تصطدم مع روح العقائد الإسلامية ، وبهذا يمثل الكندي . عقلية إسلامية متفتحة ، أخذت من التراث الوافد ما يتلاءم معها وطوعته تطويعاً حتى تناغم معها في بساطة ويسر .

٤ — أن الفارابي وابن سينا قد تأثرا — فيما يلوح لنا — بنظرية الكندي هذه في اشتغال الوجود على الوحدة والكتلة ، بل تأثرا به في نقطة أكثر خطراً وأبعد مدى ، فجوهر نظرية الكندي قائم على أن الموجودات ذوات وحدة عارضة ، والعارض لا بد أن يكون أثراً من مؤثر تكون الوحدة فيه ذاتية غير معطاة ، وعندما عمد الفارابي وابن سينا إلى التفسير الميتافيزيقي للكون استبدلا بفكرة الوحدة عند الكندي فكرة الوجود ، وقالوا إن الوجود في الموجودات الممكنة : عارض ، والعارض لا بد أن يكون أثراً من مؤثر يسكون الوجود ذاتياً له وليس معطى من شيء آخر ، وهو واجب الوجود .

وبعبارة أخرى . فإن الفارابي وابن سينا قد أخذوا هيكل النظرية — فيما يبدو لنا — من الكندي ، ثم عمداً إلى وضع فكرة الوجود موضع فكرة الوحدة ، وبذلك استقامت لها نظريتهما التي تعد أساس الميتافيزيقا هندهما ، بل ومحور فلسفتهما الإلهية بأمرها (١) .

٥ — على أن هذه النظرية التي عرضنا لخطوطها البارزة تعكس من جهة أخرى اهتمام الكندي بالرياضيات ، فالواحد والكثير

(١) قارن : الفارابي فصوص الحكم ص ٦٠ — ٦١ وابن سينا . إلهيات الشفاء ص ٣٧ وما يليها ، وأيضاً : الإشارات النبط الرابع ص ٤٦٦ وما يليها .

أعداد رياضية . وقد حكى لنا ابن أبي أصيبعة أن للسكندى رسالة في
(أنه لا تقال الفلسفة إلا بعلم الرياضة) ، كما أن دى بور قد أشار إلى أن
السكندى قد طبق الرياضيات في أبحاثه الطبية والموسيقية ، وربما كان
فى ذلك — كما أضاف دى بور — متأثراً بالأفلاطونية المحدثة الممتزجة
بـالفيشاغورية (١) .

الفصل الثاني

فلسفة الفارابي

- ١ - لمحات شخصية .
- ٢ - بعض مؤلفات الفارابي .
- ٣ - الفارابي والجمع بين رأيي الحكيمين .
- ٤ - الفارابي وقدم العالم وحدوثه عند أرسطو .
- ٥ - الفارابي وقضية الوجود .
- ٦ - الفارابي ونظرية العقول .

١ — لمحات شخصية :

يتبوأ الفارابي في تاريخ الفلسفة الإسلامية مكانة قل أن تدانيها مكانة، فلقد توج المؤرخون المسلمون جبينه بالكثير من عبارات الثناء والإطراء، وأسهبوا في التنويه بعلو كعبه وطول باعه في العلوم الفلسفية، فهو عند القاضي صاعد^(١) « فيلسوف المسلمين بالحقيقة »، وهو عند القفطي^(٢) : « فيلسوف المسلمين غير مدافع »، وهو عند ابن خلكان^(٣) ، « أكبر فلاسفة المسلمين ، ولم يكن فيهم من بلغ رتبته في فنونه ، والرئيس أبو علي بن سينا : بكتبه تخرج ، وبكلامه انتفع في تصانيفه » .

ولقد سار المؤرخون الآوريون لتاريخ الفلسفة سيرة المؤرخين المسلمين تجاه الفارابي ، فالمؤرخ ديتريشي^(٤) يصفه : بأنه مؤسس الفلسفة العربية ، وأوليري^(٥) يقول : إنه من الصعب علينا أن نبالغ مهما قلنا في خطورة الفارابي ، فكل ما يصادفنا في المستقبل عند ابن سينا وابن رشد يوجد جوهره على التقريب في تعاليم الفارابي .

ويبدو أن هذه المنزلة التي وضع فيها المؤرخون فيلسوفنا الفارابي قد أمهت في نسج الكثير من الأقاصيص التي تقرب من الأساطير حول شخصيته ، فابن خلكان يحكي لنا أنه كان يتكلم بلغات العالم كلها

(١) القاضي صاعد : طبقات الأمم : ص ٦١

(٢) القفطي : إخبار العلماء : ص ١٨٢

(٣) ابن خلكان : وفيات الأعيان ص ٢٣٩ جزء رابع .

(٤) عبد الهادي أبو ريذة : ص ١٩٢ تعليقاته على كتاب دي بور .

(٥) أوليري : الفكر العربي ص ١٦٦

(سبعين لغة) ، بل لأنه كان بارعا في العزف الموسيقي إلى حد أنه أضحك
الجالسين في أحد المحافل ، ثم أبكاهم ، ثم أنامهم !!

ذلك هو الفارابي : محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلع ، الفارسي الأصل .
والذي ولد عام ٢٥٩ هـ في (وسيج) وهي قرية صغيرة تقع في ولاية (فاراب)
من بلاد ما وراء النهر ، وقد ولد الفارابي — كما يقال — لأب كان قائداً عسكرياً
ثم سافر إلى بغداد ، وفيها درس المنطق على يدى متى بن يونس ، ثم رحل
إلى حران حيث التقى فيها بالفيلسوف المسيحي يحيى بن حيلان ، ثم عاد إلى
بغداد وانكب فيها على دراسة أرسطو ، فقرأ كتاب النفس مائتي مرة
والطبيعيات أربعين مرة (١) . ثم رحل إلى دمشق ، ثم إلى مصر ، ومالبت أن
عاد إلى حلب حيث استقر به المقام في مجلس سيف الدولة الحمداني الذي
يقول عنه ابن خلكان : « لأنه ما اجتمع بباب أحد من الملوك والخلفاء ما اجتمع
ببابه من شيوخ الشعر ونجوم الدهر » ، وعاش الفارابي في بلاط سيف الدولة
زمناً ، ولكنه سرعان ما زهد في حياة القصور ، ورغب في العزلة ، فسافر إلى
دمشق ، وكان لا يرى فيها إلا « عند مجتمع ماء أو مشتبك رياض » ، على حد
تعبير ابن خلكان أيضاً ، وواتته المنية أخيراً في دمشق ، فمات بها عام ٣٣٩ هـ
بعد أن قارب الثمانين أو نيف عليها .

كان الفارابي — على أية حال — رجلاً ينجس إلى الدعة والسكون
والزهادة في الدنيا ، ولا يحفل كثيراً بمطالبها أو رغائبها ، ويصرف كل همه
إلى التحصيل والدرس ، وكأنما كان الفارابي يطبق على نفسه في صرامة
ما طالب به دارس الفلسفة من أن « يصلح الأخلاق من نفسه الشهوانية »
وأن لا يتشاغل بغير العلم ، لأن كثرة التشاغل بأشياء مختلفة تجعل صاحبها

لا ترتيب له ولا نظام^(١)، ، أو كأنه يحقق في ذاته الشروط التي اشترطها في رئيس المدينة الفاضلة من أن يكون « غير شره على المأكول والمشروب والمنسكوح ، متجنباً للعب ، مبغضاً للذات الكائنة هذه »^(٢) .

٢ — بعض مؤلفات الفارابي :

من الأمور اللافتة للنظر حقاً أن مؤلفات الفارابي — أو ما وصل منها إلى أيدينا على أقل تقدير — عبارة عن رسائل قصيرة شديدة الإيجاز ، لا وجه للمقارنة بينها وبين كتابات ابن سينا المسهبة الطويلة النفس ، وقد حاول ابن خلكان أن يعطينا تعليلاً لهذا فقال : « وكان من عادة الفارابي أن يكتب رسائله على أوراق متفرقة ، فلذلك جاءت أكثر تصانيفه فصولاً وتعليقات ، ويوجد بعضها ناقصة مبتوراً^(٣) » ، وسواء كان هذا التعليل مقبولاً أو غير مقبول فإن هذه المؤلفات على قصرها تشهد لصاحبها بالعظمة والنبوغ ورهافة الحس الفلسفي واتساع ميادين المعرفة وتشعبها .

(١) مؤلفاته المنطقية :

كتب الفارابي نسقاً من الشروح على الأورغانون الأرسطي الذي يحتوي على تسعة كتب هي : إيساغوجي ، والمقولات ، والعبارة ، والتحليلات الأولى ، والتحليلات الثانية ، والجدل ، والسفسطة ، والخطابة ، والشعر ، كذلك كتب الفارابي مدخلا للمنطق ، ومختصراً في المنطق .

(١) الفارابي : رسالة فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة : ص ٤٨

(٢) ابن خلكان : وفيات الأعيان : ص ٣٤١ جزء رابع .

(٣) ابن خلكان : وفيات الأعيان ص ٣٤١ جزء رابع .

(ب) ما بعد الطبيعة :

الجمع بين رأيي الحكيمين ، فصوص الحكم ، رسالة في تحقيق أغراض
أرسطو طاليس في كتاب ما بعد الطبيعة ، رسالة فيما ينبغي أن يقدم قبل
تعلم الفلسفة ، عيون المسائل ، رسالة في الجوهر ، رسالة في المسكان ، رسالة
في الخلاء ، آراء أهل المدينة الفاضلة .

(ج) الطبيعة :

كتب الفارابي شروحا على الآثار العلوية ، والسماء والعالم لأرسطو ،
وكذلك رسالة عن حركة الفلك .

(د) النفس :

كتب الفارابي تعليقات على شروح الاسكندر الأفروديسي لكتاب
النفس لأرسطو ، ورسالة في النفس ، وقوة النفس . والعقل والمعقول .

٣ — الفارابي واجمع بين رأيي الحكيمين :

ربما كان الخطأ الأكبر الذي انزلق فيه الفارابي — بتأثير أخطاء الترجمة
— هو اعتقاده الجازم بأن كتاب أثولوجيا إنما هو لأرسطو حقيقة ، ومن
ثم حاول أن يقرب بين أفكار هذا الكتاب المزعوم للنسبة لأرسطو ، وبين
أفكار أفلاطون ، اعتقاداً منه أنهما متفقان في المذهب ، واعتقاداً منه بأن
الحكمة واحدة ، مهما تكثر القائلون بها والناطقون بلسانها .

كان الفارابي يعتقد أن ثمة خلافاً في السلوك الشخصي لكل من الحكيمين
فبينما كان أفلاطون راغباً عن الدنيا معرضاً عن شهواتها ، كان أرسطو

رغباً فيها مقبلاً عليها، كما أن ثمة خلافاً في طريقة التدوين عند كليهما ؛ فأفلاطون لم يدون أفكاره إلا بطريق الرمز والإشارة ، وفعل ذلك في آخر أيامه ، بينما دون أرسطو أفكاره في صراحة وعلانية منذ البداية ، ولكن الحكيمين جميعاً هما في نظر الفارابي والإمامان المبرزان في هذه الصناعة ، وإليهما يساق الاعتبار ، وعندهما يتناهى الوصف بالحكم العميقة والعلوم المظلمة والاستنباطات العجيبة ، والغوص في المعاني الدقيقة المؤدية في كل شيء إلى المحض والحقيقة ، (١) .

لكن الفارابي كان يعتقد — من ناحية أخرى — أن الحقائق التي انتهى إليها الحكيمان واحدة ، غير أن الخلاف بينهما حولها إنما هو خلاف في المأخذ وفي السلوك ، أولاً في المنهج كما نقول نحن الآن . ومن هنا يقول : « ونحن لا ندعى أنه لا بون بوجه من الوجوه بين الطريقتين ، لأنه يلزمنا عند ذلك أن يكون قول أرسطو طاليس ومأخذه وسلوكه هي بعينها قول أفلاطون ومأخذه وسلوكه ، وذلك محال شنيع ، ولكننا ندعى أنه لا خلاف بينهما في الأصول والمقاصد » (٢) .

وإذا نحن حاولنا أن نلتمس الدافع الذي دفع الفارابي إلى القيام بمحاولته الجسورة تلك لوجدنا أن الفارابي يعترف في بداية رسالته بأن العقل عند الجميع حجة ، ولكن العقل قد يخطئ الطريق في الوصول إلى كبد الحقيقة . ومن هنا احتجج إلى اجتماع عقول كثيرة مختلفة ؛ فهما اجتمعت فلا حجة أقوى ولا يقين أحكم من ذلك ، ويرد في ذلك في نفس الموضوع بقوله

(١) الفارابي : الجمع بين رأيي الحكيمين ص ٤

(٢) نفس المصدر ص ١٠

« وأما العقول المختلفة إذا اتفقت بعد تأمل منها وتدريب وبحث وتنقيح ومعاينة وتبكيك وإفارة الأماكن المتقابلة ، فلا شيء أصح مما اعتقدته وشهدت به واتفقت عليه ، (١) .

فالدافع الذى دفع الفارابى إلى القيام بمشروعه هذا إنما هو — فيما يلوح لنا — محاولة الوصول إلى الحقيقة الثابتة التى تتفق عليها العقول ، وكأنما كان الفارابى يحس بالحاجة الملحة إلى أن يحصل لنفسه صورة شاملة عن السكانات جميعا ، ومن أجل ذلك فقد تجاهل الحدود الفاصلة بين المذاهب المختلفة ، وسعى سعيا حثيثا نحو الوصول إلى الحكمة الواحدة ، التى لا يختلف القائلون بها فى أمر جوهرى ، حتى وإن تم ذلك على أنقاض الحقيقة التاريخية التى سجلت اختلافا جديا بين الحكميين اليونانيين ، وكأنما كان الفارابى — من جهة أخرى — معبرا عن روح ثقافية معينة ، لا تقبل البتة وجود تصارع بين المذاهب فى تصوير الحقيقة التى يعتقد أنها فى الواقع واحدة ، أو أن تكون ثمة خلافات جذرية بين أصحاب هذه المذاهب ، وهذه الروح الثقافية إنما جاءت إلى الفارابى من التعاليم الإسلامية ، فالروح الإسلامية ما كانت لترضى للبيتاغورى أن تكون نهبا للخلاف والصراع ، وما كانت لتتفق بتصورات متناقضة مختلفة للحقيقة . وما كانت لتوافق على تاريخ الفلسفة الواقعى الذى سجل خلافا حادا بين الحكميين ، فلا جرم أن يتجاوز الفارابى هذه الخلافات أو يتجاهلها ، مادام يعتقد أن كلا الرجلين على صواب فى تصويره للحقيقة التى هى فى الواقع واحدة لا اختلاف فيها .

فسواء علينا أوفى الفارابى فى محاولته هذه أم أخفق ، وسواء علينا كان

الفارابي معتمدا على نصوص حقيقة لأرسطو كما قد كان يعتقد، أو على نصوص منحوالة له وأفلوطينية في الحقيقة كما أثبتت الدراسات الحديثة : فذلك لا يغير من جوهر الأمر شيئاً ، فالفارابي قد اعتقد أن الحقيقة واحدة ، وأن التعبيرات عنها متفقة في الأصول والأسس مهما بدا بينها من خلاف في المأخذ والسلوك ، أو في المنهج كما نعبر نحن الآن .

ومهما يكن من شيء فإن الفارابي يذكر اختلاف الحكميين في كثير من المسائل ، فلا يجد في بعضها خلافا صريحا ، ويجد في بعضها الآخر اختلافا مظهريا ، بينما الأصول والمقاصد واحدة ، وفي أحيان أخرى يجد الخلاف بينهما في موضعين مختلفين ، ولا ريب أن مهمة الفارابي في التوفيق لم تكن عسيرة ، فكتاب أثولوجيا الذي يجهد الفارابي على أساسه في التوفيق بين آراء أرسطو وبين آراء أفلاطون إن هو إلا الأفسكار الأفلاطونية نفسها في ثوب جديد .

(٤) الفارابي وقدم العالم وحدوثه عند أرسطو :

سنحاول في هذه الفقرة أن نحمل محاولة الفارابي في الجمع بين أفلاطون وأرسطو في قضية حدوث العالم أوقدمه كثال يتبين لنا منه أن هذه المحاولة من جانبه إن هي إلا محاولة لتأويل مذهبهما معا إلى القول بأن العالم مخلوق لله تعالى ، ومعلول له ، وهو ما تقتضيه العقيدة الإسلامية ، فن الآراء الشائعة عند المتفلسفين القول بأن أرسطو قد قال بقدم العالم ، وأن أفلاطون قد قال بحدوثه ، وهذا ظن قبيح مستنكر ، على حد تعبير الفارابي .

وينطبقنا الفارابي ما يظنه أسبابا لنسبة القول بالقدم — خطأ — إلى أرسطو ، فأولى هذه الأسباب : هو ما قاله أرسطو في أحد كتبه المنطقية من أنه قد توجد قضية واحدة بعينها يمكن أن يؤتى على كلا طرفيها بقياس من مقدمات ذائعة ، ومثال ذلك أن العالم قديم أو ليس بقديم .

ويرد الفارابي على هذا الظن بقوله إن أرسطو قد جاء بقضية قدم العالم أو حدوثه كمثل على ما يقول ، «وما يوقى به على سبيل المثال لا يجري مجرى الاعتقاد ، ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن أرسطو يحكى ما كان جاريا على عصره من نزاع بين الفلاسفة حول هذه القضية ، ويحكى استدلال الأطراف المتنازعة على ما تدعيه ، مقررآ - يعنى أرسطو - أن أستدلالاتهم قد كانت بمقدمات ذائعة لا يراعى فيها الصدق والكذب ، وكل ذلك لا يصلح مبررآ لأن يعزى إليه القول بالقدم على أى نحو من الأنحاء .

وثانى هذه الأسباب هو ما قاله أرسطو فى كتاب السماء والعالم ، فقد قال : «إن الكل ليس له بدء زمانى ، ويفند الفارابي هذه الشبهة تفنيداً رائعاً فيقول : إن الزمان عند الفلاسفة هو مقياس حركة الفلك ، أى أنه حادث عنها وتابع لها ؛ ومن الجلى أن ما يحدث عن شيء ويتبعه : لا يمكن أن يشتمل عليه أو يحيط به ، فعنى هذه العبارة الأرسطية أن العالم لم يتكون شيئاً فشيئاً كما يتكون البيت أو الحيوان مثلاً من أجزاء يتقدم بعضها بالزمان ؛ وذلك لأن هذه أشياء الجزئية قد حدثت فى زمان وبالتدريج ؛ أما الزمان نفسه فلم يحدث إلا تابعا لحركة الفلك ، فبحال أن يحدث العالم فى الزمان الذى يلى وجوده وجسود العالم بأفلاكه ؛ وإنما يحدث العالم بإبداعه تعالى له دفعة واحدة بلا زمان ؛ ثم يحدث الزمان بحدوث الحركة فى هذا العالم .

ولكن من أين جاء الفارابي لعبارة أرسطو هذا التأويل ؟

يجيبنا الفارابي على التوبة قوله : «ومن نظر فى أقاويله - أى أقاويل أرسطو - فى الربوبية فى الكتاب المعروف بأثولوجيا لم يشتبه عليه أمره فى إثبات الصانع المبدع ؛ فلن الأمر فى تلك الأقاويل أظهر من أن يخفى ؛ وهناك تبين أن الهنول قد أبدعها البارى جل ثناؤه لا عن شيء (١) .

فإذا كان أفلاطون — كما ينقل الفارابي — قد قال في كتاب (طيماوس) إن كل متكون فإنما يكون عن علة له اضطرارا ؛ وإن المتكون لا يكون علة لذاته ؛ فإن أرسطو قد قال في كتاب (أثولوجيا) إن الواحد موجود في كل كثرة ، لأن كل كثرة لا يوجد فيها الواحد لا تنهاه أبدا البتة ، وأنها كلها حدثت بإبداع البارئ تعالى ، وأنه هو العلة الفاعلة ، والواحد الحق ؛ ومبدع كل شيء على حسب ما بينه أفلاطون في كتبه (١) .

فكان الفارابي يريد أن يقول إن كلا الرجلين قائل بعلية البارئ تعالى ومعلولية العالم ، وإن اختلفت اصطلاحاتهما وعبارتهما في ذلك ؛ بل إن الفارابي ليذهب إلى مدى أبعد من ذلك ، فيقرر في نفس اللحظة أنه ليس لأحد من أهل المذاهب والنحل والشرائع وسائر الطرائق من العلم بحدوث العالم وإثبات الصانع له وتلخيص أمر الإبداع ما لأرسطو وأفلاطون .

والفارابي نفسه إذن قائل بحدوث العالم ، وهذا شيء يدعو حقا إلى الدهشة والعجب ، لأنه — كما يقرر دي بور — (٢) يخالف الحكم السائد الذي عمل الغزالي على إذاعته من اتهام الفلاسفة بالقول بقديم العالم .

ولكن الفارابي — كما يبدو من قراءتنا الفاحصة لرسائله الهامة هذه — قد أحس بأنه قد اندفع في تأويل آراء أرسطو إلى طريق مسدود ؛ فإذا كان أرسطو قد قال حقا بإبداع البارئ تعالى للعالم ، وبأن أجزاء العالم الجسمانية والروحانية قد حدثت كلها بإبداعه ، كما تقول نصوص أثولوجيا المزعومة النسبة له ، فكيف يمكن أن تتفق مثل هذه الأقاويل منه مع قوله

(١) المصدر السابق : ص ٢٣

(٢) دي بور : المصدر السابق : ص ٢٣٤

الشهير بإنكار علم الله تعالى بالموجودات؟ وكيف يبدع الباري تلك
الأجزاء الجسمانية وهو غير عالم بها البتة؟

لا بد أن يكون الفارابي قد فطن إلى هذا المأزق الحرج الذى افتتت إليه
تأويلاته ! ولا بد أن يكون قد أدرك أيضاً ما بين هذا رأى الأرسطى
الخاص بإنكار علم البارى تعالى بالموجودات ، وما بين اعتقاداته الإسلامية
من تعارض ظاهر لا يفلح معه توفيق ، ومن ثم فقد نقل قارئه نقلة مفاجئة ،
فقرر عقب تقريره السابق لرأى أرسطو فى حدوث العالم مباشرة أن
البارى جل جلاله مدبر لجميع العالم ، لا يعزب عنه مثقال حبة من خردل ،
ولا يفوت عنايته شئ من أجزاء العالم (١) .

فما الذى جعل الفسارابى ينتقل من قضية إبداع وخلق وكونه قديماً
أو محدثاً ، إلى تقرير رأيه الخاص فى قضية العلم الإلهى وإثبات عنايته تعالى
بشكل أجزاء العالم إلا أن يكون ذلك إحساساً فى قرارة النفس بالرفض
لما يقوله أرسطو من إنكار علم الله بالموجودات ، حتى ولو لم يصرح
باسم أرسطو أو بنسبة هذا الرأى إليه ؟

نقول — ونحن على ثقة مما نقول — أن الفارابى قد أحس فعلاً بالتعارض
بين أراء أرسطو الحقيقية وبين آرائه المزعومة فى أنولوجيا ، ولو كان
الفسارابى قد لزم جانب الصراحة مع نفسه ، فنص على هذا التعارض
تبصيصاً : لسكان ذلك أولى وأحسن توفيقاً ، ولعله قد فطن إلى أن مثل
هذا التصريح بالتعارض سوف يهدم الخطة التى يشدها من وراء رسالته
تلك رأساً على عقب ، وأكبر الظن أن الفارابى لو فعل ذلك لما أعطى

للغزالي فرصة سانحة للهجوم على الفلاسفة والنيل منهم إلى حد تمكفيرهم بسبب اتهامهم بإنكار علمه تعالى بالجزئيات .

وأيا ما كان الأمر فقد سجل الفارابي أمام بصر قارئه هنا : معارضته للرأى الأرسطي الخاص بإنكاره لعلم البارئ تعالى بالموجودات ، فالعناية الكلية الإلهية عند الفارابي شائعة في الجزئيات ، وكل شيء من أجزاء العالم وأحواله موضوع بأوفق المواضع وأتقنها ، والبارئ تعالى مدبر لجميع العالم لا يعزب عنه مثقال حبة من خردل ، ولا يفوت عنايته شيء من أجزاء العالم (١) .

ه — الفارابي وقضية الوجود :

استخدم الفارابي في مذهبه الميتافيزيقي وجهة نظر جديدة نظر من خلالها إلى العالم وعلاقته ببارئه ، فلم ينظر إلى العالم باعتباره جواهر وأعراض كما نظر المتكلمون ، ولم ينظر إليه باعتباره مكونا من هيولى وصوره كما فعل أرسطو ، ولم ينظر إليه باعتباره مكونا من وحدة وكثرة كما فعل السكندري . ولم ينظر إليه باعتباره مكونا من جواهر وأعراض ، بل نظر إليه نظرة تقسم ينزعة منطقية واضحة ، فقسم الوجود إلى واجب ويمكن .

لقد وجد الفارابي نفسه بازاء طريقين يمكن سلوكهما للوصول إلى معرفة البارئ تعالى ، أما أولهما فهو النظر إلى عالم الخلق ، ورؤية أمارات الصنعة فيه ، وهذا الطريق يبدأ من العالم المحسوس وظواهره ضاعدا منه إلى العلة الفاعلة لإياه ، أما ثانيهما : فيتمثل في الإعراض عن هذا الواقع والاتفات إلى عالم الوجود المحض ، وتقسيمه إلى ضربين ؛ أحدهما ما إذا اعتبرت ذاته لم يجب وجوده ، ويسمى ممكن الوجود ، والثاني ما إذا اعتبرت ذاته وجب وجوده ، ويسمى واجب الوجود ، أو الوجود بالذات ،

وإلى هذين الطريقين تشير الآية الكريمة (سنريهم آياتنا في الأفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ، أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد) .

ولقد أخذ ابن سينا بنظرة الفارابي هذه أخذاً كاملاً ، وسمى هذا الطريق الثاني : طريق الصديقين ، مستندلاً بنفس الآية على اختلاف المسلمين (١) .

على أنه ربما كان من الجلي أن في لجوء الفارابي إلى ملاحظة عالم الوجود المحض كما يسميه ، ثم تقسيمه إلى واجب وممكن : ارتداداً إلى تقسيم منطقي في جوهره وأساسه ، فالإيجاب والإمكان مقولتان ذهنيتان متطقيتان يحاول الفارابي أن يرى من خلالها الفيزيقا والميتافيزيقا جميعاً ، وبداية الفارابي — بعبارة أخرى — بداية منطقية عقلية خالصة ، يهبط الفارابي منها إلى محتوياتها ومضموناتها ، ومن هنا كان الفارابي على صواب تماماً حين سمى هذا الطريق الثاني طريقاً هابطاً ، أو نازلاً ، فقال :

(وإن اعتبرت عالم الوجود المحض فانت نازل) (٢) .

مهما يكن من شيء فإن الفارابي يرى أن الممكن لا بد أن تتقدمه علة تخرجه إلى حيز الوجود ، لأن الممكن في ذاته إذا فرضناه غير موجود لم يلزم عنه محال ، فلا غنى لوجوده إذن عن علة ، ؛ والعلل لا يمكن أن تتسلسل إلى غير النهاية ، بل لا بد من انتهائها إلى الواجب ، وهو الموجود الأول .

أما واجب الوجود ، ففي فرض غير موجود لزم عنه محال ، فلا يجوز أن يكون لوجوده علة ، كما لا يجوز أن يكون وجوده بغيره ، وإلا لما انتهت العلل ،

(١) قارن : ابن سينا : إلهيات الشفاء ص ٣٧ وما يليها ، وأيضاً : الإشارات

النمط الرابع ص ٤٦٦ حتى ص ٤٨٣

(٢) الفارابي : فصوص الحكم ص ٦٠ ، وعيون المسائل ص ٥٠

وهو السبب في جميع الأشياء ، وهو التام المنزه عن جميع أنحاء النقص ، ولا يعثره التغير من حال إلى حال ، وهو حكيم حي ، عالم قادر مريد ، وله غاية الجمال والكمال والبهاء ، وله أعظم الابتهاج بذاته (١) .

وواجب الوجود بذاته ليس له جنس ولا فصل ولا نوع ، ولا موضوع له ، ولا عوارض ، ولا هيولى ولا صورة ، وهو أزلي دائم الوجود بجوهره وذاته ، من غير أن يكون في أزليته هذه محتاجاً إلى شيء آخر يمدّه بالبقاء ، بل هو بجوهره كافٍ في بقاء ذاته ودوام وجوده ، وهو مبين بجوهره لسكل ما سواه (٢) فمن المحال إذن بالنسبة لواجب الوجود أن يحد مادام منزهاً عن الجنس والفصل ، غير أن الإنسان ينبغي عليه أن يثبت له تعالى أحسن الأسماء الدالة على معنَى صفات الكمال ، لا بنفس المعاني التي تثبت بها صفات الكمال لنا نحن الموجودات القاصرة ، بل على معاني أكثر شرفاً وأعظم بهاء ورفعة .

لكن إذا كان واجب الوجود على هذه الدرجة من الرفعة والبهاء وكان الوجود فقد كان ينبغي أن تكون تصوراتنا أو معقولاتنا تناعنه على نفس الدرجة أيضاً من الرفعة والكمال ، بيد أننا في العادة لا نجد الأمر على هذا النحو ، فما هو مرد ذلك ؟

ويجب الفارابي على ذلك بأنه ينبغي لنا أن نعلم أنه تعالى — من جهة — غير معتص الإدراك ، إذ هو على نهاية الكمال ، ولكن اضغف قوى عقولنا نحن ، ولما بسببها المادة والعدم يعتص إدراكه ويعسر علينا تصوّره على ما هو عليه وجوده ، فإن فراط كماله يهزنا فلا نقوى على تصوّره على التمام (٣) .

(١) عيون المسائل ص ٥١

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة : ص ٤

(٣) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٥ ، وأيضاً فصوص الحكم ص ٧

(٧ — جوانب الفلسفي)

ويضرب الفارابي على ذلك مثالا بالنور ، فهو أول المبصرات وأكملها ظهوراً ، لأنه السبب في ظهور غيره من سائر المبصرات ، فكان ينبغي أن يكون إدراكنا له أكثر من إدراكنا لغيره ، ولكن الأمر في الحقيقة على غير هذا النحو ، ومرد هذا إلى أن كمال النور بما هو نور يبهّر أبصارنا فتحار عنه ولا تدركه ، وكذلك قياس السبب الأول والحق الأول وعقولنا نحن ، فليس نقص معقوله عندنا لنقصانه في نفسه ، ولا عسر إدراكنا لعمره هو في وجوده ، ولكن لضعف قوى عقولنا نحن عسر تصوره ، فتكون المعقولات التي في أنفسنا ناقصة ، وتصورنا لها ضعيف (١) .

وحين يبحث الفارابي في ممكن الوجود ينظر إليه من زاويتين : زاوية إمكانه الذاتي ، وزاوية وجوده الواقعي ؛ فالإمكان من الزاوية الأولى إذا فرضناه معدوماً : لا يلزم عن ذلك أي ضرب من الاستحالة ، ومن ثم احتاج في وجوده الواقعي إلى علة واجبة الوجود ، أما من الزاوية الثانية ، فالعلة إذا أوجدته فقد حولته من حالة الإمكان الذاتي المحتمل للعدم إلى الوجود الواقعي ، ومن ثم صار ممكن الوجود بذاته : واجب الوجود بغيره .

يقول الفارابي : « ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم عنه محال ، فلا غنى لوجوده عن علة » ، فإذا وجد صار وجب الوجود بغيره ، ولكنه لم يزل ممكن الوجود بذاته (٢) ، فالفارابي — وليس ابن سينا كما ذهب بعض الباحثين — هو الذي ابتكر في الفلسفة الإسلامية هذا المفهوم الجديد ، أعنى وجوب الوجود بالغير ، لكي يبرر به ما ينشأ من صعوبات

(١) المصدر السابق ص ١٥

(٢) عيون المسائل : ص ٥٠

نتيجة للقول بضرورة الوجود الواقعي ووجوبه لهذا الممكن الذاتي ، فواجب الوجود بغيره — أو واجب الوجود النسبي كما سماه جولدزير — يدخل في دائرة الممكنات من حيث ذاته ، أى أنه هو الواسطة الطبيعية بين واجب الوجود بالذات وبين الممكن العقلي الخالص ، وهو من جهة أخرى الوصف الدقيق الذى ابتكره الفارابى على نحو نافذ النظرة عميق الإدراك لوجود هذا العالم المشاهد ، ومن هنا لم يتمالك دى بور نفسه إعجاباً وتقديراً ، فقال تعقيباً على هذه النظرة الفارابية النافذة : ولا شك أن إنشاء هذا المفهوم الجديد له قيمة في الفلسفة العربية ، وهو إلى جانب المفاهيم الأخرى التي أنشأها فلاسفة العرب مما ثبت نصيبهم في الابتكار أو في إصلاح مذهب أرسطو ومواصلة بنائه (١) .

ونضيف نحن إلى تعقيب دى بور هذا : أن مفهوم واجب الوجود النسبي — على حد تعبير جولدزير — يقوم في مذهب الفارابى كرد حاسم على إنكار أرسطو لعلم الباري تعالى بالموجودات ، ذلك لأن إيجاب الوجود للممكنات من قبل الواجب بالذات إنما هو فعل وعناية منه بهذه الممكنات ، بل هو أرفع أنواع الفعل ، وأسمى ضروب العناية ، لأنه عبارة عن إبراز هذه الممكنات من عالم العدم المحض إلى عالم الوجود العيني المتحقق ، فن المحال استحالة مطلقة أن يصدر عن واجب الوجود مثل هذا الفعل الرفيع أو هذه العناية السامية بالممكنات وهو لا يعلم شيئاً عنها .

ومن ناحية أخرى : فإن القول بالممكنات واجبة الوجود بالغير يعتبر من وجهة نظرنا — رداً قاطعاً على القول بالصدفة أو الاتفاق ، وفرضاً لمقولة النظام والضرورة والحتمية على موجودات هذا العالم ووقائعه ، لأنه بواسطة هذه النظرة المبتكرة قد انزوى الإمكان في دائرة العقل الخالص

وحدها ، ولم يعدله مكان البتة في عالم الأعيان المتحقق ، وأوضحت
موجودات هذا العالم ووقائعه — ما دامت واجبة بغيرها — قائمة على
نظام حتمى سببى لا يتخلف ، ومن ثم فلقد كان من الضرورى أن ينتهى
منطق المذهب بالفارابى إلى تقرير هذه الحتمية وتأكيدا على نحو قاطع
حازم ، فنراه يقرر : أن كل ما لم يكن ثم كان : فله سبب ، والسبب إذ
لم يكن سببا ثم صار سببا : فلسبب صار سببا . وينتهى الأمر إلى مبدأ
تقرب عنه أسباب الأشياء ، فلن تجرد في عالم الكون : طبيعا حادثه
أو اختيارا حادثا إلا عن سببه ، وترتقى إلى سبب الأسباب ، ولا يجوز
أن يكون الإنسان مبتدئا فعلا من الأفعال من غير استناد على الأسباب
الخارجية التى ليست باختياره وتستند تلك الأسباب إلى الترتيب ، والترتيب
يستند إلى التقدير ، والتقدير يستند إلى القضاء ، والقضاء ينبعث عن الأمر ،
فكل شيء مقدر ، (١) .

ويقول في موضع آخر : وكل ما عرف سببه من حيث يوجبه : فقد
عرف نفسه . وإذا رتب الأسباب انتهت أواخرها إلى الجزئيات الشخصية
على سبيل الإيجاب ، (٢) .

ومن ناحية ثالثة : فإن الفارابى قد وجد في هذه الضرورة والحتمية
التي تسودان العالم الواجب الوجود بالغير : أساسا يرتكز عليه في حتمية
الأفعال الإنسانية ، وفي حل مشكلة القضاء والقدر ، فللفعل الإنسانى — كما
نفهم من النصين الذين أثبتنا على ذكرهما منذ برهة — جانبان : جانب
الاختيار الشخصى وهو اختيار منبعث من ذات الإنسان ، وجانب الأسباب

(١) الفارابى : فصوص الحكم ص ٦٨

(٢) نفس المصدر ص ٥٩

الخارجية ، وهى خارجة عن اختياره ، والفعل لا يتحقق إلا باجتماع هذين الجانبين معا ، فان اجتماعا تحقق الفعل ، وإن لم يجتمعا : ظل الاختيار الإنسانى معلقاً ، ولم يتعد دائرة الأمانى أو الرغبات . وإذا كان هذا الجانب الثانى لا يتم إلا بترتيب خارج عن طائفة الإنسان ، وهو ترتيب يقوم على التقدير ، الذى يقوم بدوره على القضاء الالهى ، فمن الطبيعى أن ينتهى الفارابى إلى أن كل شىء مقدر .

وفى الخلق أن هذه الفطرة النافذة إلى الفعل الإنسانى قد عزيت كثيرا إلى ابن رشد وحده دون أن يفتن الكثير من الباحثين إلى أن ابن رشد قد أخذ خطوطها العامة من الفارابى ، بل لعلنا لا نقتهم بالمبالغة أو التجنى إذا زعمنا أن صياغة ابن رشد لهذا لا تختلف كثيرا عن صياغة الفارابى ، بالرغم من الهجوم الذى شنّه ابن رشد على الفارابى ، وليس لنا بد من الاحتكام بسرعة إلى نصوص ابن رشد نفسها لكي نؤيد بها صحة ما ندعيه ، يقول ابن رشد (ولما كانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم ولا توجد فى الجملة إلا بموافقة الأسباب التى من خارج ، فواجب أن تكون أفعالنا تجري على نظام محدود ، أعنى أنها توجد فى أوقات محدودة ومقدار محدود ، وإنما كان ذلك واجبا لأن أفعالنا تكون مسببة عن تلك الأسباب التى من خارج ، وكل مسبب يكون عن أسباب محددة مقدرة فهو ضرورة محدود مقدر ، والنظام المحدود هو القضاء والقدر الذى كتبه الله تعالى على عباده) (١) .

إن المقارنة السريعة بين نصوص الرجلين لسكافية فى أن تثبت للفارابى الأولوية فى القول بهذه النظرية ، التى تعتمد على الحتمية التى تسود مذهبه ،

تلك الحتمية التي تعتمد أيضا في المقام الأول على مقولته المبستكرة بواجب الوجود النسبي على النحو الذي أشرنا إليه .

٦ — الفارابي ونظرية العقول :

يقول فورمس (١) : إن الفارابي هو أول من أدخل مذهب الصدور في الفلسفة الإسلامية ، ويلوح لنا أن هذا القول له من الوجاهة ما يرجح صحته ، فالكندي لم يعط للصدور في مذهبه أهمية عظمى كما فعل الفارابي والشيخ الرئيس من بعده ، وإن كان المرء لا يعدم في رسائل الكندي إشارات موجزة إلى إناطة الأفعال والتحريكات بالآفلاك كما لاحظ القاري من عرضنا السابق لرسائله في الإضافة عن سجد الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل .

ومهما يكن من شيء : فإن الفارابي يرى أن ، من الله الواحد : يصدر الكل ، ذلك أنه متى وجد الوجود الذي يخص الأول تعالى : لزم ضرورة أن توجد عنه سائر الموجودات على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر (٢) .

ويقول الفارابي في موضع آخر : وإن وجود الأشياء عنه تعالى ليس عن قصد يشبه قصودنا ، ولا هو على سبيل الطبع بدون أن يكون له معرفة ورضا بصدورها وحصولها ، وإنما ظهرت الأشياء عنه لكونه عالما بذاته ، ولأنه مبدأ لنظام الخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه ، فاذن علمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه ، (٣) .

(١) د. عبد الهادي أبو ريذة : تعليقات على دي بور ص ٢١٢

(٢) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة : ص ١٨ — ١٩

(٣) الفارابي : غيوان المسائل : ص ٥١

فالفارابي إذن يعتقد أن صور الاشياء ومثلها مكنونة في علة تعالى منذ الأزل ، وذلك على خلاف ما يقوله أرسطو من إنكار لهذا العلم ، فأول ما يفيض عن وجود الأول تعالى وجود الثاني أو العقل الأول ، وهو غير متجسم ولا مادي أصلاً ، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول ، وعقله الأول يلزم عنه وجود ثالث ، وعقله لجوهر ذاته يلزم عنه وجود السماء الأولى ، وهذا الثالث بدوره يعقل الأول ويعقل ذاته ، فبعقله الأول يلزم عنه وجود رابع ، وبعقله لذاته يلزم عنه كرة الكواكب الثابتة ، وهكذا تصدر العقول بعضها عن بعض ، والعقول التسعة بأسرها تمثل مرتبة الوجود الثانية ، ثم يأتي العقل العاشر في المرتبة الثالثة ، ثم النفس في المرتبة الرابعة ، ثم الصورة في الخامسة ، ثم الهيولى في السادسة ، على أنه إذا كانت المراتب الأولى والثانية والثالثة غير مادية ولا متجسمة ، فإن المراتب الثلاث الأخيرة تلبس الأجسام وتخالطها (١) .

هذه هي نظرية العقول عند الفارابي ، تلك النظرية التي استقامها منه ابن سينا ، ثم مالبت الاشراقية الفلسفية عند شهاب الدين السهروردي وتلامذته أن تبنيها في حماس مشتعل ، وخلطت في تصورها عنها بين مصادر أفلاطونية محدثة ، وفارسية ، وغنوصية ، وكادانية ، حتى انتهت بها إلى تفسير كائنات العالم بأمرها .

ويرى بعض الباحثين في هذه النظرية الفارابية تأثراً بمصدرين ، فالمصدر الأول يتمثل في المعلمين النصاري الذي تتلمذ عليهم الفارابي ، ويبدو هذا الأثر في التقسيم الثلاثي الذي قامت عليه النظرية ، ولأن هذا الأثر لا يعدوا أن يكون أثراً ظاهرياً سطحياً ، أما المصدر الثاني : فهو

الأفلاطونية المحدثة التي قالت بصدور الموجودات عن الأول على هيئة فيض من العقول الصادر بعضها عن بعض صدوراً يتفق ونظام الأفلاك عند بطليموس (١) .

وإذا كانت نظرية الفارابي في واجب الوجود النسبي قد رافت في أعيننا لما تحويه من طرافة وإبتكار جديرين بالإعجاب ، فإننا لانرى في نظرية الفارابي الخاصة بالعقول إلا جانباً لا يحظى عندنا بمثل هذا التقدير والإعجاب ، بل وينبغي لنا أن نرفضه رفضاً حاسماً لا تردد فيه .

إن أفلاطون وأرسطو — وهما مصدر بدعة العقول — قد تأثرا بالميتولوجيا الإغريقية تأثراً واضحاً ، فلقد أخذت هذه الميتولوجيا خصائص الأناسي وأنماط سلوكهم ، وطبقتهما بخدافيرها على ما اعتقدت أنه آلهة تسكن ذرى جبال الألب ، ولم يفعل أفلاطون وأرسطو إلا أن انتقيا من بين هذه الخصائص : أسماها وأشرفها — وهي خصيصة العقل وحدها — وارتفعا بها إلى مرتبة التأليه والتثنية (٢) .

فالبداية الأولى في نظرية العقول — فيما يخيل إلينا — بداية إغريقية ميتولوجية ، وإن تغلوتها أيديهما بالتهذيب والتطوير ، وعندما جاء أفلاطون سار بهذه الفكرة شوطاً آخر ، فأدخل فكرة « الغيرية » في صلب نظرية العقل ، وبذلك تكثر العقل فأصبح سلسلة من العقول ،

(١) دى بور : ص ٣١١ — ٣١٢

(٢) قارن : جون رايست : مقال بعنوان : الواحد الأفلوطيني والخير الأرسطي مجلة الميتافيزيقا — بالإنجليزية — عدد سبتمبر سنة

ومن ثم نقول أثولوجيا : فإن رفع رافع الغيرية من العقل صار شيئا واحدا ، فيلزم الصمت ولا يفعل شيئا ، (١) ، ثم أضاف أفلوطين أنه في العقل الأول من هذه السلسلة : « توجد الأشياء كلها بالفعل معا ، ولذلك فهو ليس في حاجة إلى تذكر شيء منها ، فإذا رأى ذلك العقل ذاته فقد رأى الأشياء جميعاً » (٢) .

فنظرية العقول - كما يبدو من هذا العرض التاريخي الشديد الإيجاز - لم تنبت ولم تخصب إلا في تربة مشبعة بالتراث الأغريقي ، ونحن نتساءل : كيف صعد التعقل - وهو القاعلية البشرية الخالصة - إلى أن صار خارجا عن العالم المادى ومرتفعا عنه درجة ومرتبة ؟

وما بالنأ نتوجه بهذا الإنكار إلى الفارابي وحده ؟ ألم يسارع بعض فلاسفة المسلمين إلى قبول هذه النظرية الأغريقية اللحمة والسدى ؟ وبذلك أمكن لهذه البدعة أن تسرى في تراثنا مريان النار في الهشيم ؟

ومن الغرابة بمكان أن تسكن تلك النظرية حق المواطن في فلسفة المسلمين ، فتتخذ لها أسماء إسلامية خالصة مثل هذه التسمية التي أطلقها الفارابي عليها : « ملائكة السماء » ، وتابعه في ذلك العديد من الفلاسفة ، كما تحوز هذه العقول أكبر قسط ممكن من الرضا والقبول لدى جمهرة المسلمين ، بل إن الكندي وهو أجدر فلاسفة المسلمين بأن يبرأ عن الاندماج في قبول هذه البدعة - قد جعل الفلك الأقصى فاعلا فيما دونه من موجودات ، وتابع الأفلاطونية المحدثة في إثبات الحياة والحركة - بل والعقل - لهذه الأفلاك كما رأينا إبان عرضنا لأفكاره .

(١) أثولوجيا : الميمر الثامن ص ١١٢

(٢) نفس المصدر : الميمر الثاني ص ٢٣

ولقد أظهرنا ابن رشد — ولعله الفيلسوف المسلم الوحيد الذى احتفظ بعقله إزاء نظرية العقول — على المصدر الشرقى الفارسى أو الهندى النظرية ، فقال فى معرض نقده لبعض أفكار الفارابى وابن سينا : « إن فلاسفة المشرق يعتقدون أن الآلهة هى الأجرام السماوية » (١) ، كما أن ابن تيمية قد أظهرنا على مصدر آخر ، وذلك فى معرض حديثه عن هذه النظرية عند السهروردى المقتول . فقال : « إن السهروردى كان يأخذ كلامه من الصابئة والمجوس » (٢) .

وربما كانت هذه النظرية التى وضع الفارابى أسسها فيما يتعلق بالعقول وإناطة التأثير فى عالمنا الأرضى بآخر هذه العقول هبوطاً وهو العقل العاشر هى السر فى انزلاق الفلسفة الإسلامية وعلم الفلك معها إلى صناعة التنجيم بالمعنى الذى جعل من بعض الأفلاك مصدراً للسعادة ، ومن بعضها الآخر مصدراً للنحوسة ، ولعلها أيضاً إحدى الأسباب الهامة التى انزلت بالعلم الطبيعى الإسلامى إلى علم فى تأثيرات الأفلاك والبروج ومعرفة والمطالع إلى غير ذلك مما راج لدى جمهرة المسلمين . ونأى بها رويداً رويداً عن الموضوعية العملية التى كان ينبغى أن تسير فيها أشواطاً بعيدة المدى .

وكأما كان الفارابى يحس بما أحسننا به الآن من أن نظرية العقول هذه منهجى خطير يمكن الانزلاق منه بسهولة نحو التنجيم وأسراره . فكتب فى ذلك رسالة سماها (النسكت فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم) حاول فيها تفنيد مزاعم المنجمين بروح عقلية مشبعة بالسخرية والتسكيم . يقول الفارابى : بعدما اجتمع العلماء وأولوا المعرفة بالحقائق على أن

(١) ابن رشد : تهافت التهافت : ص ٦٤٠ المسألة العاشرة ،

(٢) ابن تيمية : بغية المرتاد : ص ١١

الأجرام العلوية في ذواتها غير قابلة للتأثيرات ولا للتكوينات . فما الذى دعا أصحاب الأحكام إلى أن حكموا على بعضها بالنحوسة وعلى بعضها بالسعادة . وليس ذلك بمستقيم في طريق القياس (١) ؟

وعبثاً حاول الفارابى محاولته تلك ، فلقد وضعت نظرية العقول أسس هذا الإتجاه المنكود الذى سارت فيه العلوم عند العرب ، أو بعبارة أدق ، انحدرت فيه وتقهقرت بسببه خطواتها إلى وراء .

الباب الثالث

جوانب من الفلسفة الإسلامية في المغرب

الفصل الأول

فلسفة ابن طفيل

- ١ - لمحات شخصية .
- ٢ - ابن طفيل وموقفه النقدي من الفلاسفة .
- ٣ - منهج ابن طفيل . ومقصده من رسالته حي بن يقظان .
- ٤ - استعراض مريع للرسالة .
- - ملاحظات تحليلية على الرسالة .

١ - لمحات شخصية :

عاش أبو بكر بن طفيل في ظل دولة الموحدين التي قامت في المغرب على أنقاض دولة المرابطين ، وكان محمد بن تومرت رأس الموحدين معجباً أشد الإعجاب بأراء الغزالي وباتجاهه الأشعري ، بعد أن كان هذا الاتجاه مرفوضاً في هذه الأصقاع .

وبرغم أن المؤرخين الأوربيين يكادون يجمعون على أن حكم الموحدين كان حكماً متعصباً لا يعرف التسامح ، وذلك بسبب الإضطهاد الذي حاق بأهل الذمة في ظله ، إلا أنهم - مع ذلك - يضطرون إلى الاعتراف بأن هذا العهد كان عهداً تتمتع فيه الفسكرة بحُدود مطلقة لحدودها ، وبأنه شهد ازدهاراً واسع المدى للزعة العقلية ، مما جعل المناخ ملائماً لحفز الكثيرين على التفلسف ، ولظهور عدد وفير من الفلاسفة أيضاً (١) .

عاش ابن طفيل في هذا الجو المتفتح ، وكان طبيباً لأبي يعقوب يوسف ، أحد أمراء دولة الموحدين ، ثم تقلد منصب القضاء ، بل لقد قيل أنه تولى الوزارة ؛ ويذكر المؤرخون كثيراً من التفاصيل حول علاقة أبو طفيل بأبي يعقوب ، ولعل من أهمها أن ابن طفيل قد انتهز فرصة اقترابه من أبي يعقوب فدفع إلى مجلسه بالعديد من العلماء والفلاسفة ، وكان من بين هؤلاء فيلسوف قرطبة ابن رشد كما سنرى عما قليل .

فن هو ابن طفيل ؟ إنه أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن طفيل القيسي ، نسبة إلى قبيلة قيس العربية ، ولد بالقرب من غرناطة في أوائل

(١) أوليري : الفكر العربي ومكانته في التاريخ ص ٢٥٦ - ٢٥٧ ،

وأيضاً دي بور ص ٣٧٥

القرن السادس الهجري ، وتلوز المصادر التاريخية بالصمت المطبق فيما يتعلق بتفاصيل حياته وأمرته ودراسته ، ولاندرى هل أغفل أولئك المؤرخون تلك التفاصيل لسبب لا علم لنا به ، أم طوت يد الضياع عنهم مصادرهما كما طوت عنا نحن أيضا كثيرا من الكتب التي قيل إن هذا الفيلسوف العظيم قد قام بتأليفها ؟ ؟

لقد عزا المؤرخون إلى ابن طفيل كثيرا من الكتب ، يصفونها ويذكرون محتوياتها ، ويتحدثون عنها حديثا بطول أو يقصر تبعا لأهمية ما تناولته تلك الكتب من موضوعات ، وذلك مثل رسالته في النفس التي قال أحد المؤرخين إنه رآها بخط ابن طفيل نفسه ، ومثل كتابين جليلين ألفهما في الطب ، ومثل العديد من الرسائل التي تبودلت بينه وبين ابن رشد في بعض مسائل الفلسفة ، ومثل رسالته في الفلك التي قيل أنه حاول فيها تصويب ما أخطأ فيه بطليموس (١) .

يبد أن هذه الكتب جميعا لم تصل إلينا ، ولم ينج من الضياع غير رسالته (حى بن يقطان) شاهدة بطول باع صاحبها ، ومقدرته الفلسفية الفذة على النقد والابتكار .

ويبدو أن ابن طفيل قد عاش حياة هادئة خلوا من الأعاصير والتقلبات ، كان اهتمامه فيها بالتحصيل والمعرفة يغلب اهتمامه بما عداها من أمور ، ثم قضى نحبه عام ٥٨١ هـ .

(١) د . محمد غلاب : الفلسفة الإسلامية في المغرب ص ٤٣ - ٣٤ ،

٢ - ابن طفيل وموقفه النقدي من الفلاسفة :

يتناول ابن طفيل في مفتح رسالته بالنقد آراء من سبقه من فلاسفة المسلمين ؛ وذلك أمر لاثير غرابة إذا صدر من رجل يعتقد في ندرة ما يبثه من آراء، بل إنه ليعتقد أنها أقل ندرة من الكبريت الأحمر على حد تعبيره، وأن الفلسفة التي تتضمنها كتب أرسطو طاليس وأبي نصر وكتاب الشفاء لاتفي بالغرض الذي أرادته (١) .

أما الفسارابي : فإن أكثر كتبه التي أنتهت إلى ابن طفيل : كتب منطقية، أما كتبه الفلسفية فهي كثيرة الشكوك، ذلك أن الفارابي قد ذكر في كتاب المدينة الفاضلة : أن النفوس الشريرة تبقى بعد الموت في آلام لانهاية لها، بقاء نهائية له ، بينما ذكر في كتاب السياسة المدنية : أن هذه النفوس منجلة وصائرة إلى العدم ، ومن ناحية أخرى ذكر الفارابي في كتاب الأخلاق إن السعادة الإنسانية إنما تكون في هذه الحياة الدنيا، ثم أردف ذلك بأن قال : إن ما يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز، ويقول ابن طفيل معقبا على مقالات الفارابي هذه بقوله : « فهذا رجل أياس الخلق جميعا من رحمة الله تعالى ، وصير الفاضل والشرير في رتبة واحدة ، إذ جعل مصير الكل إلى العدم ، وهذه زلة لا تقال ، وعشرة ليس بعدها جبر » (٢) .

أما بالنسبة لابن سينا فقد كان ابن طفيل أكثر ليانا وأعمق تقديرا ، فقد تكفل ابن سينا - فيما يرى ابن طفيل - بالتعبير عما في كتب أرسطو ، وجرى على مذهبه وسلك طريقه في كتاب الشفاء ، ثم يدلي ابن طفيل

(١) ابن طفيل : رسالة حي بن يقظان ؛ ص ٦ طبعة الخانجي .

(٢) نفس المصدر: ص ٨

بملاحظة نقدية نافذة ، ذلك أن من يقرأ كتاب الشفاء من فاحية ، وكتب
أرسطو من ناحية أخرى فقد يتبين له أن ثمة اتفاقاً بينهما في أكثر الأمور ،
ولكن كتاب الشفاء — فيما يلاحظ ابن طفيل — يتضمن أشياء لا تتضمنها
كتب أرسطو ، على أن المرء إذا أخذ بظاهر ما تعطيه كتب أرسطو من جهة
وما يعطيه كتاب الشفاء من جهة أخرى دون أن يفتن إلى سرهما وباطنهما
لم يصل به ذلك إلى السكال .

ثم ينتقل ابن طفيل إلى تحليل أفكار أبي حامد الغزالي ، فيتهمه صراحة
بالتناقض والتضارب ، فأبو حامد — كما يقول ابن طفيل — ديربط
في موضع ويحل في آخر ، ويكفر بأشياء ثم يتحللها ، ويضرب ابن طفيل
على ذلك مثالا ، فقد كفر الغزالي الفلاسفة في كتاب التهافت ، لقولهم
بعدة قضايا ؛ من بينها إنكارهم لحشر الأجساد ، واعتقادهم بالثواب والعقاب
للنفوس وحدها ؛ بيد أنه يعود في أول كتاب الميزان ، فيذكر أن هذا
الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع ، ومعتقد الصوفية هو المعتقد
الذي رضى به ووقف عليه بعد طول البحث والتدبر كما اعترف بذلك
في المنقذ من الضلال .

على أن ابن طفيل يعود فينصف الغزالي ويقدره قدره ، فيقول : دلا شك
عندنا في أن الشيخ أبا حامد من سعد السعادة القصوى ووصل تلك المواصل
الشريفة المقدسة ، (١) .

وفي موضع آخر يحلل ابن طفيل أفكار سلفه (ابن باجة) ، فيعرب
عما يمكنه له من احترام واجلال عميقين ، غير أن ابن باجة قد حث في كتبه
على الاستكثار من المال وجمعه ، وصرف الهممة في وجوه اكتسابه ، هذا
من جهة ، ومن جهة أخرى فإن ابن باجة وابن طفيل يتفقان على أن العقل قد

يصل إلى معارف حقيقة بالله تعالى وبالملا الأعلى، وأن السالكين الروحيين يظفرون بهذه المعارف الحقيقية بعد اتصالهم الروحي بذلك العالم، غير أن ابن باجة يفتقر عن ابن طفيل في نقطتين هامتين، فابن باجة يرى أن العلوم والمعارف التي يحصلها المرء بالطريق العقلي والبحث الفكري، مختلفة — بل مباينة مباينة جوهرية — للمعارف والعلوم التي يحصلها المرء عن طريق الارتياض الروحي، لأن تلك العلوم والمعارف تكون هيولانية مادية طبيعية في الحالة الأولى، بينما تكون منزهة عن تركيب الحياة الطبيعية وأحوالها في الحالة الثانية، لكن ابن طفيل يرفض تلك التفرقة رفضاً حاسماً، فالمعارف والعلوم التي يظفر بها المرء في حالة الارتياض الروحي هي هي نفسها التي يظفر بها بالطريق للعقلي والبحث الفكري، وإنما تباينها — كما ينصر ابن طفيل — بزيادة الوضع والإنبلاج فحسب .

والنقطة الثانية التي يختلف فيها ابن طفيل مع سلفه ابن باجة هي حصول حالة من اللذة الروحية عند الظفر بالمعارف والعلوم عن طريق الارتياض الروحي، فابن باجة يعيب على السالكين اهتمامهم بهذه اللذة الروحية، منكرًا حدوثها لهم إنكاراً صريحاً، بينما يلح ابن طفيل على أهميتها ويقر حدوثها لهم، ومن ثم يوجه حديثه إلى ابن باجة قائلاً: لا تستحل طعام شيء لم تذوق، ولا تتخط رقاب الصديقين، (١).

وبرغم هذا كله فإن ابن طفيل يصف ابن باجة بأنه أنقب معاصريه ذهناً، وأصحهم نظراً، وأصلبهم رؤية، ولكن هموم الدنيا ومشاعلها قد ملكت عليه أمره حتى اخترته المنية قبل أن تظهر خفايا حكمته وخزونه عليه .

٣ - منهج ابن طفيل ومقصده من رسالة حي بن يقظان :

تؤكد نقاط الخلاف بين ابن باجة وابن طفيل - تلك التي ألعنا إليها منذ برهة - تمثل منهج ابن طفيل خير تمثيل ، فهو يرى - كما قلنا - أن للوصول إلى المعارف طريقين : الطريق النظري العقلي ، والطريق الذوقي الروحي ، وهو يرى أن أحد الطريقين مكمل للآخر مادام كلاهما ينتهي إلى معارف وعلوم واحدة ، منسكراً على ابن باجة قوله بالتباين الجوهرى بين هذه العلوم بحسب طريقة اكتسابها .

لقد سلك ابن طفيل في بدء حياته مسلك العقل ، ثم خطا بعدئذ إلى طريق الارتياض الروحي وهو يعبر عن ذلك صراحة حين يقول : لقد استقام لنا الحق أولاً بطريق البحث والنظر ، ثم وجدنا منه الآن هذا الذوق اليسير بالمشاهدة ، (١) .

وأكبر الظن أن حالة المشاهدة الذوقية هذه قد استغرقت فيلسوفنا فترة من الزمن لاندري هل طالت به أم قصرت ، ويلوح لنا أنه كان ممسكاً خلالها عن الكتابة والتأليف ، ويصف لنا ابن طفيل نفسه تلك الحال فيقول : وما يراه أصحاب المشاهدة والأذواق والحضور في طور الولاية فهذا مما لا يمكن إثباته على حقيقة أمره في كتاب . ومتى حاول ذلك أحد أو تكلفه بالقول أو الكتب استحالت حقيقته وصار من قبل القسم الآخر النظري ، لأنه إذا كسى الحروف والأصوات وقرب من عالم الشهادة لم يبق على ما كان عليه ، واختلفت العبارات فيه اختلافاً كثيراً ، وزلت به أقدام قوم عن الصراط المستقيم ، (٢) .

(١) الرسالة السابقة ص ١٠ .

(٢) نفس الرسالة : ص ٦ .

فلماذا ألف ابن طفيل رسالته حتى بن يقظان التي تدور حول وصف هذه المعرفة اللدنية الروحية ، وإمكان الوصول عن طريقها إلى الحقائق ، وهو يعلم تمام العلم أن الوصف في هذه الأمور أمر محال ومؤد إلى تشويه تلك المعرفة والاضطراب فيها ؟

ويعطينا ابن طفيل على ذلك التساؤل إجابة شافية ، فهو مع إدراكه حقاً أن هذه الحالة مستعصية على الوصف ، إلا أن من الممكن أن يسلك طريق النظر العقلي توصلاً إلى وصفها ، فالوصف العقلي لهذه الحالة ممكن ، أو كما يقول ابن طفيل :

والتعريف بهذا الأمر على طريقة أهل النظر : شيء يحتمل أن يوضع في الكتب وتقتصر فيه العبارات ، (١) .

لكن بإمكاننا أن نعقب على ذلك بأن هذا الوصف النظري لحالة المشاهدة وإن كان مفيداً في إجماله ، إلا أنه لا يكفي بمفرده للمعرفة الحقيقية والكاملة بهذه الحالة ، ويدرك ابن طفيل هذا بوضوح ، ومن ثم يحدد مهمته بقوله : ونحن لا نقتنع لك بهذه الرتبة - يعني رتبة الوصف النظري - فحسب - ولا نرضى لك إلا بما هو أعلى منها ، ونريد أن نحملك على المسالك التي تقدم عليها سلوكنا ، ونسبح بك في البحر الذي قد عبرناه ، حتى يفضى بك إلى ما أفضى بنا إليه ، فتشاهد ما شاهدناه ، وتحقق ببصيرة نفسك كل ما تحققناه ، وتستغنى عن ربط معرفتك بما عرفناه (٢) .

(١) نفس الرسالة : ص ٦ .

(٢) الرسالة السابقة : ص ١٠ .

٤ - استعراض سريع لمحتويات الرسالة :

يبدأ ابن طفيل في رواية قصة حى بن يقظان ، فيتخيله مرة ناشئاً من غير أب ولا أم في إحدى الجزائر المعتدلة المناخ . ويتخيله مرة أخرى : ابناً لأخت الملك الذى يحكم جزيرة مجاورة ، وكان قد رفض تزويجها من قريب لها يدعى (يقظان) ، فما كان من الفتاة إلا أن تزوجت به سرّاً ، وكان (حى) ثمرة هذا الزواج ، تخافت الفتاة من افقضاخ أمرها بعد ولادة ابنها ، فما كان منها إلا أن وضعت الطفل فى تابوت وألقت به إلى اليم ، وتقاذفته الأمواج ، حتى انتهى إلى تلك الجزيرة المعتدلة ذات الشجر الغزير والتربة الصالحة والطقس المعتدل ، حتى عثرت به ظبية ، فأرضعته وتعهده حتى شب بين الوحوش يحاكي أصوات الظباء وأصوات الطيور والحيوانات محاكاة شديدة

انفعلت نفس حى أول ما انفعلت بالمحسوسات وزوَعاً إلى بعضها وكرهية لبعضها ، وعندما ماتت الظبية حاول حى أن يدرك السبب فى سكونها وذهاب قواها ، ومن ثم اتجه إلى دراسة الجسيم الحى دراسة تشريحية ، فبلغ فيها كما يقول ابن طفيل مبلغ كبار الطبيعيين ، وانتهى إلى معرفة الروح ومدى تصرفها للبدن ، ثم شرع فى دراسة الحواس وعمل كل منها ، كما انتهى إلى معرفة العناصر الأربعة ، وأدرك تحول بعضها إلى بعض ، وانتهى إلى أن جميعها شيء واحد فى الحقيقة ، وإن لحقتها الكثرة بوجهها ، بعد أن كان يرى أنها كثرة لا تنحصر ولا تتناهى (١) .

ثم عرف حى بطريق التأمل العقلى أن الأجسام جميعها مركبة من معنى الجسمية ، ومن شيء آخر زائد عليها ، وهو الصور .

و كانت الخطوة التالية لمسار تفكير (حى) هو أن يطرح المعنى الجسمى طرحا ، وأن يركز اهتمامه على الصور؛ فعند إلى تصفح الأجسام كلها ، لامن جهة أنها أجسام ، بل من جهة صورها وخواص تلك الصور ؛ ومن دراسة الصور المختلفة للكائنات أدرك (حى) التصنيفات المختلفة للكائنات ، فقد وجد أن ثمة أجساما مثل التراب والحجارة تتميز بالامتداد فى الأبعاد الثلاثة ، بينما وجد أن ثمة أجساما أخرى كالنبات والحيوان تزيد عليها بصورة التغذى والنمو ، وأن الحيوان يمتاز عن النبات بصورة زائدة هى الحس والتشغل من مكان إلى آخر .

ثم تتبع (حى) هذه الصور صورة صورة ، فرآها جميعها حادثة فلا بد لها من فاعل ، وحدث له شوق حثيث إلى معرفة هذا الفاعل المختار فطلبه أولا فى دائرة المحسوسات ، ثم ترقى منها إلى معرفته على أكمل الوجوه .

ثم عمد إلى التأمل فى صفاته تعالى ، فرأى أن صفات السكمال ثابتة له ، بل إنه أحق من كل ما يوصف بها دونه ، ثم تتبع صفات النقص فوجد أنه تعالى برىء منها ومنزه عنها ، ودام حى بن يقظان على التأمل فى هذه الصفات فترة من الزمن ، بحيث صار لا يقع بصره على شيء من الأشياء المصنوعة إلا ويرى فيه أثر الصنعة ، فينتقل بفكره على الفور إلى الصانع تاركا المصنوع وراء ظهره ، ثم خطر على ذهنه سؤال هام ، ماهى الوسيلة التى أدرك بها هذه الصنعة وصانعها ؟ ووضع (حى) أمامه أحد احتمالين ، إما أن تكون تلك الوسيلة هى الحواس الجسدية ، وإما أن تكون هى الذات الشريفة ، ثم تبين له استحالة الاحتمال الأول ، ومن ثم فقد انتهى إلى أن الأداة التى توصل بها إلى إدراك الواجب تعالى : أمر لا يشبه الأجسام ولا يفسد بفسادها ، وتطرق من ذلك إلى نتيجة تتعلق بالبحث ، وظهر له أن من كانت لديه تلك الذات التى يمكن لها أن تدرك هذا الإدراك لاتضيع ذاته سدى عندما تبطل الحواس الجسدية وتقضى بالموت .

انتهى حتى بن يقظان من هذه النقطة الأخيرة إلى أن كمال ذاته ولذتها :
إنما يكوفان بمشاهدة واجب الوجود على الدوام ، حتى لا يغيب عنه طرفة
عين ، ولكنه تسامل : كيف يتأتى له دوام هذه المشاهدة دون إعراض
أو فتور ؟ ومن ثم فقد عمد (حتى) إلى ملازمة تلك المشاهدة بفكره ،
دون أن تصدر منه حركة أو يفعل منه حس ، لكنه ما إن تسنح منه
التفاتة إلى محسوس من المحسوسات أو تتأدى إلى سمعه أصوات ما ، أو إلى
خياله واحد من الخيالات ، أو يأخذ منه الجوع والعطش مأخذاً ، حتى تختل
فكرته وتزول عنه هذه المشاهدة ولا يستطيع استرجاعها إلا بعد جهد
جهد ، فكان يخشى أن تواتيه المنية وهو على هذه الحال (١) .

ثم انتهى به البحث عن علاج لهذه الحالة إلى أنه كان يلزم التفكير
في واجب الوجود ويقطع علائق المحسوسات ، ويغمض عينيه ويسد أذنيه
ويضرب عن تتبع الخيال ، ويروم بمبلغ طاقته أن لا يفكر في شيء
سواه ولا يشرك به أحداً ، ويستعين على ذلك بالاستدارة على
نفسه والاستحاثات عليها (٢) ، ودأب حتى بن يقظان على هذا النهج فترة
طويلة ، بحيث تمضي عدة من الأيام لا يتحرك فيها ولا يتغذى ، إلى أن
نجح في طرح كل الكائنات عن فكره ، واستغرق بكليته في حالة
المشاهدة المحضة ، ولكن شيئاً عكراً عليه صفوة هذا ، وهو ملاحظته أن
ذاته لازالت باقية في هذه الحال ، وهذا دسوس في المشاهدة المحضة ، وشركة
في الملاحظة ، فأعمل جهده في أن ينفي هذه الذات قفياً ، وأن يطرحها
طرحاً ، ونجح حتى في ذلك حتى غابت عن ذكره السماء والأرض ومن فيهن
بما في ذلك ذاته ، وتلاشى الكل واضمح ، وصار هباء منثوراً ، ولم يبق
إلا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود ، وهو يقول بقوله الذي ليس زائداً

(١) الرسالة السابقة : ص ٥٠ .

(٢) الرسالة نفسها : ص ٥٩ .

على ذاته : لمن الملك اليوم ، لله الواحد القهار ، واستغرق حتى في حالته هذه ، وشاهد مالا عين رأت ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر (١) ١١

هذه هي نهاية المطاف في رحلة الارتياض الروحى التى قام بها (حى) وعند هذه النهاية ألقى حى عصا التسيار ، ولكن ابن طفيل لا يترك بطل قصته مستمتعا بعزلته النائية تلك ، بل يتخيل جزيرة مجاورة تدين بدين سماوى صحيح ، إلا أن هذا الدين يخاطب جمهور الناس وعامتهم ، فيعمد إلى تصوير الحقائق لهم عن طريق الأمثال التى تصور خيالات تلك الحقائق وترسمها في نفوسهم رسما ، وكان بتلك الجزيرة فتيان من أهل الفضل والرغبة فى الخير ، يدعى أحدهما (سلامان) ويدعى الآخر (أبسال) نشأ كلاهما على هذا الدين الذى تدين به الجزيرة ، وألزما نفسيهما بشريعته وواظبا عليها ، لكن أبسال كان أشد غوصا فى باطن الشريعة وأكثر حرصا على معرفة معانيها الروحية وتأويلاتها العميقة ، بينما كان سلامان ظاهريا ينفر من التأويل ويأخذ أوامر الشريعة بنصوصها الظاهرة الواضحة .

ووجد أبسال وسلامان نفسيهما أمام اتجاهين يضمهما ذلك الدين ، يوصى أحدهما بالعزلة والافتراد سعيا إلى النجاة ، بينما يحث الآخر على معايشرة الجماعة وملازمتها والتلاؤم معها ، فكان من الطبيعى أن يسلك كل من الرجلين المسلك الذى يتفق مع طبيعته ، فتعلق أبسال بأهداب العزلة حتى يفرغ لتأملاته الباطنية بينما حرص سلامان على متابعة الجماعة وملازمتها ، وكان من الطبيعى أيضاً أن يفترق الرجلان وأن يتبع كل منهما سبيلا غير سبيل الآخر ، وما لبث أبسال أن عزم على الارتحال من الجزيرة بحثا عن جزيرة أخرى غير مأهولة يتفرغ فيها لعزله ، فرحل إلى الجزيرة التى يوجه بها (حى) ، فوصل إليها فى تلك الفترة التى كان فيها

(حى) مستغرقا فى حالة المشاهدة ، وعندما التقى الرجلان أخذت الدهشة بمجامع قلب (حى) ، فلم يكن قد رأى من قبل صورة لإنسان ما ، فوقف متعجبا ، وعندما حاول أبسال أن يخاطبه لىكى يزيل ما بينهما من وحشة وغربة : لم يفهم حى من حديثه شيئا ، فشرع أبسال فى تعليمه الكلام حتى تعلمه ، وعندئذ علم كل منهما قصة الآخر وأهدافه ومراميه ، وعندما قص أبسال على حى ما ورد فى شريعة الجزيرة ودينها من وصف للعالم الإلهى وللجنة والنار وللبعث والنشور والحشر والحساب والميزان والصراط ، فهم حى ذلك كله ولم ير فيه شيئا على خلاف ما شاهده (١) .

وعندئذ علم حى أن مبلغ هذه الشريعة : رسول صادق حقا فيما بلغه عن ربه ، ومن ثم أخذ يسأل بسال عما جاء به هذا الرسول من فرائض وعبادات ، فوصف له أبسال الصلاة والزكاة والصيام وما أشبههما من الأعمال الظاهرة ، فتلقى ذلك والتزمه ، وحرص على أدائه ، غير أن حى قد استرعى انتباهه فى حديث أبسال عن الشريعة أمران لم يفهم وجه الحكمة منهما ، أحدهما : أن الرسول الذى بلغ الدين إلى أهل الجزيرة كان يرمى إلى ضرب الأمثال ورسم حقائق العالم الإلهى بالخيالات ، مما أوقع الناس كثيرا فى التخييم ، وفى اعتقاد أشياء بعيدة عن الصواب فيما يتعلق بذاة تعالى ، وفيما يتعلق بأمر الثواب والعقاب ، وثانيهما : هو اقتصار هذا الرسول على تلك الفرائض ، وإباحته للناس اقتناء الأموال والتوسع فى مطالب البدن .

ولقد كان حى يفهم أن الناس على شاكلته ، فظروهم فائقة ، وأذهانهم ثاقبة ، ونفوسهم متروعة عن حاجات البدن ونقائصه ، ومن ثم فقد طمع

في أن يردهم إلى الحق الذي انتهى هو إليه ، وأن يصرفهم عن البدن
ومتعلقاته ، كما صرف نفسه عنه ، فلماذا لا يذهب هو بنفسه إلى تلك
الجزيرة محاولا تحقيق ذلك المشروع كله ؟ وعندما عرض (حى) على أبسال
ما يدور بخلفه لم يكن هذا متحمسا ، لأنه يعلم ما عليه الناس من نقص
القطرة وبلادة الطبع والتعلق بالماديات ، ولكنه رضى أخيراً لإلحاح (حى) ،
داجيا أن يكون من وراء رحلته هداية لبعض الناس إن لم يكن للجميع ،
وأيا ما كان الأمر فقد وصل الرجلان إلى الجزيرة المأهولة ، وأخذ أبسال
في دعوة بعض أهلها من موسم فيهم إمكانية الإستجابة لدعوة رفيقه مخبرا
له أن هذه الطائفة هى الضفوة المنتقة ، فإن عجزوا عن فهم دعوته ،
وثقاعسوا عن الإستجابة لها : فغيرهم أكثر عجزا وأولى بالتقاعس ، وأدرك
(حى) بعد محاولات عدة أن هذه المحاولات قد باءت بالفشل الذريع ،
وأن حظ الجمهور من الشريعة إنما هو تنظيم أمورهم المعاشية والسلوكية
دون الفوز بالسعادة الآخروية ، وعندئذ أدرك حى أن من الخير أن
يستمسك الجمهور بالشرعية على هذا النحو ، فأوصاهم بملازمة ما هم عليه من
التزام حدود الشرع والأعمال الظاهرية ، وقلة الخوض فيها لا يعنيه^(١) ،
ولم يجد (حى) وضيقه (أبسال) في نهاية القصة بدأ من العودة إلى
جزيرتهما بعد أن استئشسا من حمل جمهور الناس على اتباع ما تبعاه وشلوك
الطريق الذى سلكاه .

(٥) ملاحظات تحليلية على الرسالة :

إذا كان من الممكن لنا أن ننحى جانباً ما في الرسالة من تفصيلات قصصية وجواب روائية فإن ما يبقى لنا بعد ذلك من آراء فإنما يمثل آراء ابن طفيل نفسه ونظراته الخاصة إلى مشكلات الفلسفة وقضاياها ، وسنعرض مراراً لبعض آراء ابن طفيل وأفكاره هذه ، طالما كانت هذه العجالة لا تتيح لنا أن نعرض لها على نحو مفصل مسهب .

فأولى القضايا التي تلمت الانتباه في هذه الرسالة هي علاقة الدين بالفلسفة ، بل لعلنا لا نتهم بالمبالغة إذا قلنا إنها تمثل المحور الرئيسي للرسالة بأسرها ، فمتحيز لا نوافق عبد الواحد المراكشي الذي رأى أن غاية الرسالة هي محاولة عرض كيفية بدء الخلق أو أصل النوع الإنساني كما يرى الفلاسفة ، كما أننا لا نوافق أيضاً على ما قيل من أن غاية الرسالة هي إيضاح كيفية المعرفة في نظر ابن طفيل ، وأن في استطاعة الإنسان أن يصل إلى هذه الحقائق ولو نشأ في عزلة تامة ، ولم يتلق أى ثقافة خارجية كما يقول بعض الباحثين^(١) ، وذلك لأن هاتين الغايتين غايتان ثانويتان بالقياس إلى قضية علاقة الدين بالفلسفة كما يراها ابن طفيل في تضاعيف رسالته هذه .

إن الدين والفلسفة يصلان إلى معارف واحدة عند ابن طفيل ، ولقد وصف أسال حلى : العالم الإلهي والجنة والنار والبعث والنشور وبقية مشاهد القيامة ، وفهم حتى ذلك كله ولم يرفه شيئاً على خلاف ما شاهده في مقامه الكريم .

(١) د . محمد غلاب : الفلسفة الإسلامية في المغرب ص ٤٥ .

ولكن الدين يختلف عن الفلسفة — عند ابن طفيل — من وجوه عدة :

(١) أن الدين دون الفلسفة بشرع للناس : « الأعمال الظاهرة » على حد تعبيرة ، ومن هنا فإن (حتى) لم يكن يؤدي هذه الأعمال بصورتها الظاهرة قبل أن يخبره بها أبسال « وتلقى ذلك والتزمه ، وأخذ نفسه بأدائه وامثل للأمر الذي صح عنده صدق قائله ، (١) .

فالفلسفة قد تتوصل إلى العلوم والمعارف التي يقول بها الدين ، ولكنها لا تتوصل إلى الأعمال الظاهرة أو التشريعات العملية التي يأمر بها .

(ب) أن الدين يخاطب جمهور الناس وعامتهم ، بينما تخاطب الفلسفة أفراداً ذوي فطر فائقة وأذهان ثاقبة ونفوس حازمة ، على حد تعبيرة ابن طفيل نفسه .

(ج) ومن هنا كان لابد للشرائع من أن تسلك في تفهيم الناس مسلكاً يقوم على ضرب الأمثال لهم ، حتى يتيسر لهم معرفة الحقائق بقدر طاقتهم .

ولنا على ذلك كله ملاحظات نجملها فيما يلي : —

١ — أن موقف ابن طفيل من علاقة الدين بالفلسفة لا يختلف في شيء عما قرره الفارابي في هذا الصدد بعينه ، فقد ذكر الفارابي في كتابه (تحصيل السعادة) أن « الملة محاكية للفلسفة ، وكلاهما تعطى المبادئ القصوى للوجودات ، والغاية القصوى التي من أجلها كون الإنسان ، وكل ما تعطى الفلسفة فيه : البراهين اليقينية ، فإن الملة تعطى فيه الإقناعات ، (٢) ،

(١) الرسالة : ص ٧٣ .

(٢) الفارابي : تحصيل السعادة : ص ٤٥ .

ويقول الفارابي في نفس الاتجاه : (تفهم الشيء على ضربين : أحدهما أن تعقل ذاته ، والثاني أن يتخيل بمثاله الذي يحاكيه ، وإيقاع التصديق يكون بأحد طريقتين : إما بالبرهان اليقيني . أو بالإقناع ، فنتى حصل علم الموجودات ، فإن عقلت معانيها أنفسها ، ووقع التصديق بها عن البراهين اليقينية : كان العلم المشتمل على تلك المعلومات فلسفة ، وإن علت بأن تخيلت بمثالاتها التي تحاكيها ، ووقع التصديق بها بالطرق الاقناعية : كان المشتمل على ذلك ملة (١) .

فكلا الرجلين — الفارابي وابن طفيل — يصدران في رأينا عن مذهب واحد ، لا اختلاف بينهما فيه إلا بالصياغة والتصوير ، وبهذا يحق لنا أن نرفض من ابن طفيل اتهامه للفارابي بالتناقض والتضارب ، وافتقاده له بسبب سوء معتقده في النبوة ، وأنها بزعمه للقوة الخيالية خاصة ، وتفصيله الفلسفة عليها ، (٢) فلقد رأينا ابن طفيل يقول مقالة الفارابي بعينها مع اختلاف شكلي في التفصيل والتصوير فحسب .

(٢) ولسنا في حاجة إلى أن نعيد ما قلناه من قبل من أن مرد هذا التقارب بين الفلسفة والدين هو ما أخبطت به الفلسفة عند فلاسفة المسلمين من حالات الإجلال والتقدير ، ومرده أيضاً إلى اعتقادهم بأن الحكمة واحدة ، وهو أمر لا يسوغ للبرء سوى أن يرفضه ، لأن الوحدة التي يدعونها للحكمة إن هي إلا وحدة مزعومة ، فالفلسفة — قديمها وحديثها — ملأى بالتيارات المتناقضة المتصارعة جوهرها وغايتها ، بينما الدين وحي إلهي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، تنزيل من حكيم حميد .

(١) الفارابي : المصدر السابق ص ٤١ .

(٢) ابن طفيل : الرسالة ص ٨ .

وثانية القضايا التي تثيرها الرسالة : هو أنه بالإمكان أن ننظر إلى حي بن يقظان باعتباره يمثل عقلية الإنسان الفطرية التي لم تتلوث بتأثير البيئة أو الوراثة ، والتي تستطيع اعتمادا على الفطرة وحدها أن تصل إلى الإيقان بوجوده تعالى وبالبعث والحساب ، وحينئذ تصكون الرسالة تدعيا لقضية التدين وأصالته في الفطرة الإنسانية .

وعلى أية حال فقد حظيت الرسالة بقدر وافر من الاهتمام ، فترجمت إلى العبرية واللاتينية ، ثم إلى الألمانية والهولندية والإنجليزية ، وليس بعيد أن إحدى هذه الترجمات هي التي أوجت إلى الكاتب الإنجليزي (دانييل ديفو) بفكرة قصته الذائعة الصيت (روبنسن كروزو) التي اكتسبت حظا عظيما من الذبوع والانتشار .

الفصل الثاني

فلسفة ابن رشد

- (١) نجات شخصية .
- (٢) محنة ابن رشد ، تفاصيلها وأسبابها .
- (٣) علاقة الدين بالفلسفة ، وموقف ابن رشد من المتكلمين .
- (٤) ابن رشد وقضية الوجود الإلهي .
- (٥) ابن رشد وقضية القدم والحدوث .
- (٦) تأثير ابن رشد وفلسفته .

(١) لمحات شخصية :

ولد أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد بمدينة قرطبة عام ٥٢٠ هـ ، وكانت قرطبة تعيش عصرها الذهبي العلمي ، الذي جعل منها واحدة من أكبر المدن التي يذكرها التاريخ كمرآة للعلم والثقافة ، وينحدر ابن رشد من أسرة لها تاريخها العلمي المجيد ، فقد كان جده (أبو الوليد محمد بن رشد) فقيها مالكيًا ذائع الصيت ، ولى أمر القضاء فترة من الزمن ، وقام بدور مرموق في معتزك الحياة السياسية المضطربة التي شهدت ضعف ملوك الأندلس وعدوان الفرنجة على بلادهم ، أما والده (أحمد) فقد اتجه إلى دراسة الفقه أيضًا ، وولى كذلك أمر القضاء في قرطبة ، وتوفي عام ٥٦٤ هـ بعد أن بزغ نجم ابنه الفيلسوف .

فإذا ولد ابن رشد في مثل هذا المناخ العلمي ، فلا جرم أن تتخذ دراساته نفس الاتجاه ، فدرس الفقه المالكي ، واستظهر كتاب الموطأ ، ثم درس علم الكلام على مذهب الأشاعرة ، ولكن فيلسوفنا مالبت أن اتجه بدراساته وجهة أخرى ، وذلك عندما تبلذ على يدي (أبي جعفر بن هارون) ليدرس عليه الطب والفلسفة ، ومكثته دراسته هذه ونبوذه فيها من ذبوع الصيت وانتشار السمعة ، مما جعل أبا بكر بن طفيل يقصوم بتقديمه إلى الأمير أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن الذي كان ابن طفيل صفيه وجليسه ، ويرى المؤرخون قصة اللقاء بين الأمير وابن رشد على لسان أحد تلاميذ بن رشد الذي يقول نقلًا عنه :

(لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب وجسده هو وأبو بكر بن طفيل ليس معهما غيرهما ، فأخذ أبو بكر يثنى على ، ويذكر يتي وسلفي ، ويضم بفضله إلى ذلك أشياء لا يبلغها قدرى ، فسكان أول ما فاتحنى به أمير المؤمنين أن قال لي : ما رأى الفلاسفة في السماء ، أقدمية هي أم حادثة ؟

فأدركني الحياء والخوف ، فأخذت أتعمل وأنكر اشتغالي بعلم الفلسفة ، ولم أكن أدري ما قرر معه ابن طفيل ، ففهم أمير المؤمنين الروع والحياء ، فالتفت إلى ابن طفيل ، وجعل يتكلم في المسألة التي سألتني عنها ، ويذكر ما قاله أرسطو طاليس وأفلاطون ، ويورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم ، فرأيت فيه غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له ، ولم يزل يبسطني حتى تسكمت ، فعرف ما عندي من ذلك ، فلما انصرفت أمر لي بمال وخلعة سنية ومركب) .

ويلوح أن أبا يعقوب قد أدرك من حديث ابن رشد الذي أفاض فيه بعد أن ذهب عنه الروع مدى ثقافة ابن رشد وبراعته وقدرته الفلسفية المزهقة ، فأوعز إلى أبي بكر بن طفيل أن يسكف ابن رشد بمهمة فلسفية دقيقة ، وترك تليف ابن رشد ليواصل لنا رواية القصة على لسان أستاذه : (استدعاني أبو بكر ابن طفيل فقال لي : سمعت أمير المؤمنين يتشكى من قلق عبارة أرسطو طاليس أو عبارة المترجمين عنه ، ويذكر غموض أغراضه ، ويقول : لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها بعد فهمها فهماً جيداً لقرب مأخذها على الناس ، فإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل ، وإني لأرجو أن تفنى به لما أعلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك وقوة نزعتك إلى الصناعة ، وما يمنعني من ذلك إلا ما تعلمه من كبر سنّي واشتغالي بالخدمة ، قال ابن رشد : فكان هذا هو الذي حملني على تلخيص ما لخصته من كتب الحكميم أرسطو طاليس) .

وظل ابن رشد يتدرج في سلك الوظائف ، فعهد إليه بالقضاء في أشبيلية ، ولم يصرفه ذلك عن متابعة الاشتغال بشروحه على كتب أرسطو ، فشرح كتاب الحيوان وشرح شرحه المتوسيط لكتاب الطبيعة ، ثم ما لبث أن تولى أمر القضاء في قرطبة ، وهي الأمل التي كان يرواها منذ أمد بعيد ، وعندما تولى أبو يوسف ابن الأمير أبي يعقوب أمر الدولة

خلفاً لوالده ازدادت مسكانة ابن رشد ارتفاعاً وأصبح أكثر دنوا وأشد قرباً إلى الأمير ، حتى كان يناديه بقوله (يا أخى) ويفضله على كثيرين ممن يؤمون مجلسه ، وكان حرياً بابن رشد أن يبتهج بهذه المنزلة ، ولكنه توجس من ذلك خيفة ، فقد كان يدرك أنه سيثير حفيظة الناس وموجدتهم ، وتيقن الفيلسوف من أن الأمر سينقلب ضده ، وصدقت الأحداث ظنه ، فصالبك أن تعرض لمحنة شديدة عزل فيها واعتقل وشرد ، وأبعد عن قرطبة ، وأحرقت كتبه ، وصدر منشور يحرم قراءتها كما سنرى عما قليل .

٢ — محنة ابن رشد ، تفاصيلها وأسبابها :

تعرض ابن رشد كما قلنا لمحنة قاسية ، ولقد أعطانا المؤرخون أسباباً مختلفة لهذه المحنة ، فهناك من يقول إن الأمير أبا يوسف قد هجر الفلسفة واتجه إلى التصوف ، فأحذق به جماعة من المتصوفة ؛ وأغروا صدره ضد الفلسفة والمشتغلين بها (١) وهناك من يقول إن ابن رشد نفسه كان لا يبالى بإغضاب العلماء والرؤساء ، ولا يهتم بما يثيره نقده لهم من حفيظة وموجدة (٢) ، وهناك من يقول إن ابن رشد قد اشتغل بشرح كتاب الحيوان لأرسطو ، وحينما انتهى إلى وصف الزرافة قال عنها (لأنه رأها عند ملك البربر) قاصداً به الأمير أبا يوسف ، فأغضبه ذلك ، ولم يشف غليله ما اعتنفر به ابن رشد من أنه لم يقل (ملك البربر) وإنما قال (ملك البرين) فحرفت العبارة بتخريف المغرضين .

مهما يكن من شيء : فلقد أسرها أبو يوسف في نفسه ، وانتظر حتى

(١) د . محمد غلاب : الفلسفة في المغرب : ص ٦٣ .

(٢) عباس العقاد : ابن رشد : ص ٨ .

تسبح له الفرصة كيما ينزل بأبن رشد أشد العقاب ، وسبحت له هذه الفرصة حين عمد جماعة من منافسى ابن رشد وحساده إلى إحدى التلخيصات الفلسفية التى كتبها ابن رشد ، ثم أدخلوا فى روع أبى يوسف أن ابن رشد قد قال فى تضاعيفها إن (الزهرة لإحدى الآلهة) ، وكان هذا الاتهام كافياً لىكى ينفذ أبو يوسف ما اعتزمه من أمر ضد ابن رشد واستدعى الأمير : ابن رشد ، وواجهه صراحة بما نسب إليه قائلاً له : أهذا شئ كتبته بخط يدك ؟ ولم يشفع لابن رشد إنكاره وتفصله مما نسب إليه ، وعندئذ قال أبو يوسف : لعن الله كاتب هذا الخط ، وأمر الحاضرين بلعنه ، ثم أمر بنفى ابن رشد وجماعة من مريديه إلى (أليساقة) وهى موطن لسكنى اليهود ، مما جعل كثيراً من المؤرخين يحسبون حول ذلك قصصاً مختلفة حول اتهام ابن رشد فى نسبه العربى الأصيل ، ولم يسكتف أبو يوسف بهذا ، بل عمد إلى تحريم دراسة الفلسفة أو الاقتراب من المشتغلين بها ، وأصدر فى ذلك منشوراً يهمننا أن نقتطف هنا بعض فقراته :

وقد كان فى سالف الدهر قوم خاضوا فى بحور الأوهام ، غلغلوا فى العالم صحفاً مألهاً من خلاق ، بعدها عن الشريعة بعد المشرقين ، وتباينها تباين الثقلين ، يوهمون أن العقل ميزانها والحق برهانها ، وهم يتشبعون فى القضية الواحدة فرقاً ، ويسيرون فيها شواكل وطرقاً ، ونشأ عنهم فى هذه السمحة البيضاء : شياطين إنس يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون إلا أنفسهم ، يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غروراً ، فكانوا أضر عليها من أهل الكتاب ، لأن الكتابى يجهل فى ضلال ، ويجد فى كلال ؛ وهؤلاء جهدهم التعطيل ، وقصاراهم التمويه والتخييل ، يوافقون الأمة فى ظاهرم وزيهم ولسانهم ، ويخالفونهم بباطنهم وغيرهم وبهتانهم .

فلما وقفنا منهم على ما هو قذى فى جفن العين ، ونسكتة سوداء فى صفحة النور المبين ، نبذناهم نبذ النواة وأقصيناهم حيث يقصى السفهاء والغواة ؛

وأبغضناهم في الله ، وقلنا : اللهم إن دينك هو الحق ، وعبادك هم
الموصوفون بالمتقين ، وهؤلاء قد صدقوا عن آياتك وعميت بصائرهم عن
بيناتك فباعد بين أسفارهم وألحق بهم أشياءهم .

فاحذروا — وقاكم الله — من هذه الشرذمة على الإيمان حذركم من
السعوم السارية على الأبدان ، ومن عثر له على كتاب من كتبهم :
فجزاؤه النار التي يعذب بها أوليائه ، وإليها يكون مآل مؤلفه وقارئه
ومآبه ، ولا تتركوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار ، وما لكم من دون الله
من أولياء ثم لا تنصرون .

وإذا كان لنا من تعليق على هذا المنشور الحاد اللمجة : فإننا نكاد نرى
فيه ترجمة أمينة ودقيقة لأفكار نادى بها ابن الصلاح في مقدمته من ذي
قبل ، فقد حض ابن الصلاح السلطان على دفع شر الفلاسفة وإبعادهم ،
والمعاقبة على الاشتغال بفنهم ، بل لقد نادى بما طبقه هذا المنشور بعد ذلك
فقال (ويعرض من ظهر منه اعتقاد الفلاسفة على السيف أو الاسلام لتخمد
فارهم وتمحى آثارهم (١)) .

وما أن حلت النسكة بابن رشد حتى انطلقت ألسنة حساده ومبغضيه
بمقالة السوء ، غضا من شأنه وتحقيرا من قدره ، وسنورد هنا مثلين على
هذه الأقوال التي تعود الناس أن ينفثونها ضد من يقلب له الدهر ظهر
المنجى ، وفيمن أقل نجمه بعد صعود ، يقول أبو محمد عبد الكبير — وهو
أحد خصوم ابن رشد الألداء — (لقد كنت أراه يخرج إلى الصلاة وأثر

ماء الوضوء على قدميه ، ولكنى أخذت عليه فلتة واحدة هى عظيمة
الفلتات ، فقد أشاع المنجمون فى الأندلس أن ريحاً عاتية سوف تهب
فى يوم كذا ، قتهلك الحرث والنسل ، وجزع الناس من هذه النبوءة ،
وأخذوا يعدون للأمر عدته .

فما كان من والى قرطبة إلا أن دعا العلماء إلى مجلسه لى يبحثوا
الأمر ويوضحوه ، وعندئذ قلت : إن صح أمر هذه الريح فهى ثابئة الريح
التي أهلك الله بها قوم عاد ، إذ لم يقم ريح بعدها يعم هلاكها ، فأنبرى لى
ابن رشد قائلاً : والله إن وجود قوم عاد ما كان حقاً فكيف سبب
هلاكهم ؟ فأسقط فى أيدي الحاضرين ، وأكبروا هذه الزلة التي لا تصدر
إلا عن صريح الكفر والتكذيب لآيات القرآن الكريم .

أما المثل الثانى : فنأخذه من أبى الحسين بن جبير الذى قال فى فتبه
ابن رشد شعراً .

الآن قد أيقن ابن رشد

أن قواليفه قوالف

يا ظالماً نفسه تأمل

هل تجد اليوم من قوالف

وقال أيضاً :

لم تلزم الرشيد يا ابن رشد

لما علا فى الزمان جددك

كنت فى الدين ذا رياء

ما هكذا كان فيه جددك

وبينا كان هؤلاء القائلون ينقمون على ابن رشد ويتشفون فى

محتته : كان الفيلسوف نفسه قابعا في عزلته محتملا تصارييف الدهر
و تقلباته :

ولنا أن فتساءل عن السر الحقيقى الكامن وراء كل هذه الأسباب المروية
عن محنة ابن رشد ، فربما كان السبب يكمن — كما أشار بعض الباحثين —
فى أن الفقهاء قد نغموا على الفلاسفة حظوتهم عند أمراء الموحدين ،
وعلو مكانتهم عندهم ، فأرادوا أن يطيحوا بنفوذهم الواسع ، وساعدهم على
ذلك ميل أبى يوسف نحو الدراسات الفقهية ، ونزوعه إلى الإكفاء
بالتصوص وحدها فى مجال الدين .

وربما كان السبب يكمن فى أن ابن رشد لم يرتض — بعد تطور
حراساته — الطريق الأشعرى بخاصة ، والاتجاه الكلامى بأمره بعامة ،
بل ذهب إلى أن المتكلمين هم سبب فرقة المسلمين وأنقسامهم شيعاً وأحزاباً
متناحرة متصارعة ، وكان للأشاعرة حينئذ من السطوة والطول ما مكنتهم
من ذلك .

على أن محنة ابن رشد لم تدم طويلا ، فلقد شهد جماعة من أعيان
أشبيلية لابن رشد بغير مانسب إليه ، وتوسطوا له عند الأمير أبى يوسف ،
فألبث أن رضى عنه فاستدعاه وأحسن إليه محاولا استرضائه ، ولكن ابن رشد
كان قد سئم صروف الدهر وتقلباته ، فرض مرض الموت ، وواتته المنية
عام ٥٩٥ هـ ، ثم حمل رفاته إلى قرطبة حيث دفن فى مثنوى آباته
وأجداده .

٣ — علاقة الدين بالفلسفة وموقف ابن رشد من المتكلمين :

كانت قضية العلاقة بين الدين والفلسفة شغلا شاغلا لفيلسوف قرطبة، كما كانت شغلا شاغلا لفلاسفة المسلمين جميعا ، بل لعلنا لانبالغ — إذا قلنا مع بعض الباحثين — إنها تمثل الأساس الأول أو المحور الذي يمكن مشاهدته بوضوح في جميع أجزاء مذهبه (١) .

فلقد أثرت هذه القضية على مجرى حياته تأثير عميقا ، وربما كانت السبب الأساسى في كل مانزل به من بلاء ومحنة ، ومن ثم فقد أفرد لها كتابين هما (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) و (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة) ، موضحا في أولهما ما بين الحكمة والشريعة من مطابقة واتفاق في الأسس النظرية، وكاشفا في ثانيهما عن التطبيقات التفصيلية لهذا الاتفاق .

تساءل ابن رشد في أول الكتابين عما إذا كان الإشتغال بالفلسفة أمرا مباحا عند الشريعة أو غير مباح ، فإذا كان المراد بالفلسفة هو دراسة الموجودات وجعلها دليلا على الصانع ، فما لا ريب فيه أن الدين يتآخى مع العقل ويجعله معوانا له .

ومن هنا كانت الآيات القرآنية الكثيرة التى تحض على الإعتبار والتفكير والنظر (فاعتبروا يا أولى الأبصار) (صنع الله الذى أتقن كل

(١) محمود قاسم : ابن رشد الفيلسوف المفترى عليه ص ٤٩ .

شيء) (أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت وإلى الجبال نصبت) (ما قوى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور) .

فالاشتغال بالفلسفة ليس محظوراً من وجهة نظر الدين فيما يرى ابن رشد ، بل إن الإشتغال بها أمر يوجبهُ الدين على من يقدر عليه ، وإذا كان الأمر بالنظر والتفكير على هذا النحو من الأهمية ، وكان المنطق هو وسيلة النظر ، فلماذا يذهب الذاهبون إلى تحريمه ؟ ألم يستعمل الفقهاء ما سمي بالقياس الفقهي لكي يستنبطوا الأحكام الشرعية من الأصول ؟ فلماذا لا يحل للفيلسوف استخدام القياس العقلي لتقرير عقائد الشريعة ومراميها ؟

وإذا كان فلاسفة اليونان قد أسهموا بحظ وافر في هذا الاتجاه ، فقد أصبح من الواجب أن نطلع عليه أطلاع الفاحص المستبصر أو على حد تعبير ابن رشد (فقد ينبغي أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم فننظر فيما قالوه من ذلك ؛ فإن كان كله صواباً قبلناه منهم ، وإن كان فيه ما ليس بصواب فنهنا عليه) .

فالفلسفة والدين جميعاً يريان إلى كشف حقائق الموجودات ، ولا خوف إذن من الجمع بينهما ، مادام العقل الصحيح لا يمكن أن يؤدي إلى ما يخالف الدين الصحيح ، ومن هنا ينتهي ابن رشد إلى أن الحكمة دهي صاحبة الشريعة والاخت الرضيعة ، وهما المصطحبتان بالطبع والمتحابتان بالجوهر والغريزة (١) ، .

ولكن هذه النظرة العقلية التي أخذ بها ابن رشد في تقرير القواعد الدينية قد دعت إلى أن يتناول مذاهب المتكلمين من معتزلة وأشاعرة بالتحليل تم بالنقد ، فكل طائفة من هذه الطوائف كما يقول ابن رشد تدعى أنها اهتدت وحدها إلى كبد الحقيقة ، بينما ضلت الطوائف الأخرى الطريق إليها . وبذلك ترى كل طائفة أن طريقها هي أكمل الطرق ، وأن طرائق الطوائف الأخرى تنتهي إلى الإلحاد والمروق عن الدين ، يقول ابن رشد : « وكل هذه الطوائف قد اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة ، وصرفت ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات نزلوها على تلك الاعتقادات ، وزعموا أنها الشريعة الأولى التي قصد بالحمل عليها جميع الناس ، وأن من زاغ عنها فهو إما كافر أو مبتدع ، وإذا تؤملت جميعاً وتؤمل مقصد الشرع منها : ظهر أن جلها أقاويل محدثة وتأويلات مبتدعة » (١) .

ومن هنا يحدد أبو الوليد مقصده وغايته الأساسية في هذا المعترك ، وهي أن يضع حداً للخلافات الناشئة بين تلك الفرق في تأويل المتشابهات ، محتكماً في ذلك إلى العقل وحده ، فالتناحر بين المسلمين إنما جاء من انحراف تلك الفرق عن هذا الطريق ، نظراً لعدم إدراكهم ما بين العقل والدين من وشائج قريبة ، وإذا كان ابن رشد قد حاول أن يحدد « طريق العقل الخالص » في المجال الديني ، فإنه قد حاول المحاولة نفسها في المجال الفلسفي ، ولعل هذا هو السبب الاسامي في سلوك ابن رشد مسلكاً خاصاً في شروحه لأرسطو ، فقد اتخذ فيلسوف قرطبة في فهمه لأرسطو طائفة طريقاً عقلياً يحدد السمات ، معرضاً كل الأعراض عن تفسيرات الأفلاطونية المحدثنة ومحاولاً تخليص أرسطو من الأمرار والغوص وغيرهما من الروافد التي شابت أفكاره من جراء شروح الاسكندرانيين وغيرهم لأفكاره .

وأياً ما كان الأمر فقد كان ابن رشد من ذلك الرأى الذى يرى أن التوفيق بين العقل والدين أمر لا يقيس فهمه لكل الناس عوامهم وخواصهم، ذلك أن الشريعة — فيما يرى أبو الوليد — «قسمان : ظاهر ومؤول ، أما الظاهر منها فهو فرض الجمهور ، أما المؤول فهو فرض العلماء» (١) ؛ فعلى الجمهور إذن أن يقنع بالظاهر وأن لا يطرق — البتة — باب التأويل ، كما أن على العلماء أن لا يفصحوا بالتأويل للجمهور فقد قال على رضى الله عنه : حدثوا الناس بما يفهمون ، أتريدون أن يكذب الله ورسوله ، بل إن ابن رشد لينذهب فى هذا الصدد إلى مدى أكثر بعداً ؛ فيقرر أن من كان من الناس حقه الإيمان بالظاهر فالتأويل فى حقه كفر ، لأنه يؤدى إلى الكفر ، فمن أفشاه له من أهل التأويل فقد دعاه إلى الكفر ، والداعى إلى الكفر كافر (٢) ١١ .

٤ — ابن رشد وقضية الوجود الإلهى :

يرمى ابن رشد من وراء البحث فى القضية إلى الانتهاء إلى معرفة يقينية برهانية بالله تعالى ، لأن هذه المعرفة هى المقدمة الضرورية للمعرفة بالعالم وبالبعث والمعاد ، فيحاول ابن رشد أولاً أن يعرض آراء الفرق الإسلامية من القضية ، ثم بكر عليها بالنقد حتى يظهر ماهى عليه من تعارض وتضارب ، فأما الفرقة الأولى فهى أهل الظاهر أو الحشوية ، وهم يرون أن طريق معرفة الله تعالى هو السمع الذى يتلقاه الناس من صاحب الشرع ، فيؤمنون به إيماناً دون تدخل من العقل فى هذه المعرفة على الإطلاق .

ولا يعتمد ابن رشد فى مناقشة هذه الفرقة إلى أدلة عقلية ، وإلا كان

(١) المصدر السابق : ص ١٣٤ .

(٢) فصل المقال : ص ١٧ .

متسكماً بلغة لا يفهمونها ، فاستند في إلخامهم إلى آيات القرآن الكريم التي قد دلّ ظواهرها على ضرورة استخدام العقل في إثبات وجوده تعالى والإيمان به، وذلك كقوله سبحانه (يا أيها الناس أعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم . . . إلى آخر الآية) وقوله (أفى الله شك فاطر السموات والأرض) (١) .

والفرقة الثانية هي فرقة الأشاعرة الذين اعتمدوا في إثبات وجوده تعالى على قضية الحدوث ، وبيان أن العالم حادث ، وقوم هذه القضية الأخيرة بدورها على القول بتركيب الأجسام من جواهر فردة أو من أجزاء لا تتجزأ ، وهذه الجواهر أو الأجزاء حادثة ، فالأجسام التي تتكون منها حادثة أيضاً .

هذه هي طريقة الأشاعرة ، وهي طريقة معتادة ، تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل ، فضلاً عن الجمهور . ومع ذلك فهي طريقة غير برهانية ، ولا مفضية بيقين إلى وجوده تعالى (٢) ؛ ويناقش ابن رشد دليل الأشاعرة بطريقتين : طريق إجمالى ، وطريق تفصيلي يمسك فيه أبو الوليد بمقدمات الأشاعرة مقدمة لإثبات مقدمة ، ناقداً لها ومبيناً ما فيها من وجوه الخطأ والضعف والقصور عن مرتبة البراهين .

وإذا اكتفينا في هذه العجالة بعرض الطريق الأول فسنجد أن ابن رشد يبدأ مناقشته بأن يضع الأشاعرة أمام أحد احتمالين لا معنى عنهما ، فحدوث العالم يلزم عنه أنه لا بد له من فاعل ، ولكن هذا الفاعل إما أن يكون محدثاً أو أزلياً ، ومن المحال أن يكون محدثاً وإلا لاحتاج إلى محدث ويمر الأمر بلا نهاية ، وإذا كان هذا الفاعل أزلياً وجب أن يكون فعله

(١) قارن : مناهج الأدلة ص ١٣٤ .

(٢) نفس المصدر : ص ١٣٥ .

المتعلق بالمحدثات أزلياً مثله ، ومن ثم تكون هذه المحدثات أزلية بدورها ، إلا إذا سلموا بأنه يوجد فعل حادث من فاعل قديم ، وهذا ما لا يسلمون به ، لأنهم يقولون بأن المقارن للحادث حادث .

كما أنه إذا كان هذا الفاعل أزلياً ، يفعل حيناً ، ولا يفعل حيناً : فعنى ذلك أن ثمة علة صيرته بإحدى الحالتين أولى منه بالأخرى ، ويسئل في تلك العلة مثل هذا السؤال ، وفي علة العلة ، وهكذا إلى غير النهاية .

على أن الأشاعرة قد أرادوا تفادى هذا المأزق الذى تنتهى إليه طريقتهم فأجابوا بأن الفعل الحادث كان بإرادة قديمة ، لكن هذا التخلص — عند ابن رشد — ليس بمنج ولا مخلص ، ، ذلك لأن أمام الأشاعرة احتمالات ثلاثة ، فإما أن يقولوا : بإرادة حادثة وفعل حادث ، وإما أن يقولوا : بإرادة قديمة وفعل حادث ، وإما أن يقولوا بإرادة قديمة وفعل قديم ، ومن الطبيعى أن لا يوافق الأشاعرة على أولى هذه الاحتمالات ، لأنهم قائلون بأن إرادته تعالى قديمة وليست حادثة ، أما الاحتمال الثانى — وهو أن يكون الفعل حادثاً وإرادة قديمة — فيعترض ابن رشد عليه بأنه إذا سلمنا للأشاعرة أن الحادث يوجد عن إرادة قديمة : فالحدث حين يحدث يحتاج إلى واسطة تقرب الحادث من القديم ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى : فإن الحادث قد حدث بعد أن كان معدوماً دهرًا لانهاية له ، أى أنها لا تتعلق بالشئ المراد فى الوقت الذى اقتضت إيجاده فيه إلا بعد انقضاء دهر لانهاية له ، وما لانهاية له : لا ينقضى ، فيجب حينئذ إما أن لا يخرج هذا المراد إلى حين الفعل أبداً ، أو أن يوجد بعد انقضاء دهر لانهاية له ، وذلك ممنوع .

وأما الاحتمال الثالث : هو أن تكون الإرادة حادثة والفعل قديم ، فيلزم منه أن يكون المفعول قديماً بقدم الفعل الذى نتج عنه ، وذلك ما لا يقول به أحد .

إن في هذا الدليل الأشعري — فيما يقرر ابن رشد — من التشعيب والشكوك العويصة التي لا يتخلص منها العلماء المهرة بعلم الكلام والحكمة فضلاً عن العامة ، ولو كلف الجمهور العلم بهذه الطرق لسكان من باب تكليف ما لا يطاق ، (١) .

أما الفرقة الثالثة فهم المعتزلة ، ويعترف ابن رشد بأنه لا يعلم عن أمر مذهبهم شيئاً فيقول (وأما المعتزلة فإنه لم يصل إلينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيء نفق منه على طريقتهم ، ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية) (٢) .

ثم ينتقل ابن رشد من تفنيد هذه الطرق إلى بيان الطريقة الشرعية التي يذعن الناس جميعاً — مع اختلاف فطرم — بالإيمان عن طريقها بوجوده تعالى وربوبيته ، وتنحصر تلك الطريق في دليلين ، سمي ابن رشد أحدهما : دليل العناية ، والآخر : دليل الاختراع .

أما دليل العناية فيقوم على أن جميع الموجودات قد فطرت على نحو يوافق وجود الإنسان ويخدمه ، فالليل والنهار والشمس والقمر والفصول الأربعة ، والأرض وما عليها من نبات وجماد وحيوان وظواهر طبيعية : كلها موافقة للإنسان ملائمة لطبعه ، وهذه الموافقة والملائمة لا يمكن أن تكون بالصدفة والإتفاق ، بل هي من فعل فاعل مرید .

أما الدليل الثاني « دليل الاختراع » فيقوم على أن هذه الموجودات مخترعة ، وذلك مشاهد بواسطة الحواس ، فإننا نرى أجساماً جمادية تحدث

(١) مناهج الأدلة : ص ١٣٧ .

(٢) نفس المصدر : ص ١٤٩ .

فيها الحياة ، فنعلم قطعاً أن ثمة موجداً للحياة ومنعماً بها ، ومن ثم نعلم أن الكل مخترع ، فن أراد معرفة الله تعالى حق معرفته وجب عليه أن يعرف جواهر الأشياء لكي يقف على أسرار الاختراع الحقيقي .

ولم هذا تشير الآية الكريمة : « أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء » (١) .

ثم يعيد ابن رشد إلى تتبع آيات القرآن الكريم التي تتضمن كلا الدليلين ، مضيفاً إلى ذلك ملاحظة هامة ، وهي أن العوام والخواص يستخدمون كلا الدليلين بعينهما ، كل ما هنالك من فرق في استخدام هؤلاء وأولئك ينحصر في أن العوام يقتصرون في معرفة العناية والاختراع على ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبينة على الحس ، بينما يزيد الخواص على ما يدرك بالحواس : ما يدرك بالبرهان اليقيني .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإنهم يعرفون من عدد الخواص والمنافع ما يربو على معرفة العوام منها ، كما أنهم يتعمقون في معرفة الشيء الواحد ، ويعرفون من جوانبه ما يند من معرفة العوام ويرتفع عنها درجة ومنزلة (٢) .

(١) المصدر السابق : ص ١٥١ .

(٢) المصدر نفسه : ص ١٥٤ .

هـ — ابن رشد وقضية القدم والحدوث :

ترتبط هذه القضية بالقضية السالفة الذكر على نحو شديد الوثاقة، وفي الحق أن متكلمي المسلمين وفلاسفتهم قد وجدوا أنفسهم عند بحث القضية يإزاء موقفين لفلاسفة اليونان ، فأفلاطون يرى أن الله يخلق الأشياء الحسية من مادة سابقة ، وهى مادة تظل فى حالة الفوضى والعشوائية ، فينقلها الله تعالى (الصانع) من حالتها هذه إلى حالة من الاتساق والترتيب.

أما أرسطو فقد كان يرى أن المادة الأولى ، أو الهيبولى الأولى قديمة ، وأنها تتحرك حركة نهاية لها ، غير أن حركتها ليست من فعل الإله نفسه بالمباشرة ، بل أنها تتحرك عن طريق عشقها له ومحاولتها الوصول إليه والتشبه به ، وحركتها هذه هى مصدر السكون والفساد ، بيد أن إله أرسطو لا يعلم شيئا عن العالم ، لأن عليه بهذا العالم لا بد أن يكون - فى زعم أرسطو - متغيرا تبعاً لتغير العالم ، وناقصا بنقصه ، وبرغم أن فكرة «العشق» هذه : فكرة غامضة أشد الغموض ، ولا يمكن بواسطتها تحديد الصلة بين الله والأشياء ، فإنها بعيدة كل البعد عن فكرة «الخلق» ، بالمعنى الذى تشترك الأديان السماوية فى تصويره .

وعندما بحث المتسكلمون القضية ذاتها : قال المعتزلة إن الله تعالى يخلق العالم عن العدم ، فتخلوا العدم : وعاما يحتوى على الجواهر والأعراض التى ينقلها الله من حالة الفناء والعدم إلى حالة التحقق والوجود ، ومعنى هذا أن العدم عند المعتزلة إطار محقق أو « ثابت » على حد التعبير المعتزلى ، وهذا هو السبب فى بحث المعتزلة فى مشكلة وثيقة الصلة بهذه القضية التى نحن بصدد حلها وهى : هل العدم شيء ، ؟

ويمكن القول متابعة لبعض الباحثين : إن المعتزلة : لم يتخلصوا فى

فكرتهم عن العدم من تأثير أفلاطون وأرسطو ؛ فقد سلموا بطريقة خفية بما قاله أولئك الإغريق من قدم المادة الأولى التي تخلق منها الأشياء (١) ، مع فارق تعتبره شكليا هو تسميتهم لهذه المادة الأولى بالعدم .

وعندما بحث الفلاسفة المسلمون — كالفارابي وابن سينا — في القضية عينها ، اضطرتهم الصعوبات الناجمة عن الآراء السابقة إلى القول بنظرية الفيض ذات الأصل الأفلاطوني المحدث ؛ فالواحد — وهو الله تعالى — لا يصدر عنه إلا واحد ، وهو المعلول الأول أو العقل الأول الذي يفيض عن الله تعالى مباشرة ، ثم تفيض عن هذا العقل الأول بقية الأشياء على النحو الذي رأيناه عند الفارابي ، وفي هذا القول تسليم بالقدم على نحو ما ، لأن فيض العقل الأول قديم ، ومن المحال أن يكون حادثا ، وإلا اقترن القديم بالحادث ، ومن ناحية أخرى فإن هذه النظرية تستلزم أن يكون في المعلول الأول : كثرة ؛ ومن هنا يتسامل ابن رشد ، ناقداً لهذه النظرية « من أين جاءت في المعلول الأول كثرة ، وهم يقولون بأن الواحد لا يصدر عنه كثير ، (١) ؟ » .

ثم يضيف ابن رشد إلى ذلك قوله : « والعجب كل العجب كيف خفي هذا على أبي نصر وابن سينا ، لأنهما أول من قال هذه الخرافات من الناس ، ونسبوا هذا القول إلى الفلاسفة ؟ لأنهم إذا قالوا إن الكثرة التي في العقل الأول إنما هي من أجل ما يعقل من ذاته وما يعقل من غيره : لزم عندهم أن تكون ذاته : ذات طبيعتين ، فأيهم — ليت شعري — هي الصادرة عن

(١) محمود قاسم : الفيلسوف المفترى عليه ص ٧٤ — ١٣٠ .

(٢) ابن شيد : تهافت التهافت : ص ٣٩٦ - ٣٩٨ .

المبدأ الأول؟ وهذه خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين، وهى كلها أمور دخيلة فى الفلسفة وليست جارية على أصولهم، وكلها أقاويل ليست تبلغ مرتبة الاقتناع الخطي فضلا عن الجدلى، ولذلك بحق ما يقول أبو حامد الغزالى فى غير موضع من كتبه: إن علومهم الالهية ظنية (١)،

ههنا يتسامل ابن رشد، ما الذى يمنع عقلا من القول بأن الكبير يصدر عن الواحد من غير حاجة إلى توسط هذه العقول وتدخلها؟

فحصل أفسكار الفارابى وابن سينا ومن تابعهما يرتد — فى نظر ابن رشد — إلى القول بقدم العالم، مهما تعلل هؤلاء القوم بالتفرقة بين قدم ذاتى من ناحية وقدم زمانى من ناحية أخرى، تفرقة بين القدم الذى يختص به البارئ تعالى وهو أولهما، وبين القدم الذى يشمل البارئ تعالى من جهة، والعالم من جهة أخرى، وهو ثانيهما.

فلا خلاف بين الفارابى وابن سينا وبين قدماء الفلاسفة لإذن، وإنما يتمثل الخلاف الحقيقى — فيما يرى ابن رشد — بين المتكلمين القائلين بأن ثمة عدما سابقا على الوجود، وبين أرسطو وشيعته القائلين بأنه لا عمل لوجود هذا العدم على الإطلاق.

ويتناول ابن رشد هذا الخلاف من وجهة نظر جديدة تماما، وذلك فى كتابه فصل المقال، فيبدأ بالقول بأن هذا الخلاف يعود فى جوهره إلى التسمية والاصطلاح فحسب، فقد اتفق الفريقان — المتكلمون والأرسطيون — على أن ثمة أصنافا ثلاثة من الموجودات: طرفان وواسطة وافقت آراؤهما بصدد الطرفين، واختلفت تلك الآراء فيما يتصل بالواسطة.

أما الطرف الأول : فهو الموجودات التي توجد من أشياء غيرها، والتي نشاهدها في تكوينات النباتات والحيوانات وغيرها ، فهي توجد من فاعل وفي مادة ، والزمان متقدم على تكوينها ، وهي محدثة باتفاق الفريقين .

أما الطرف الثاني : فهو موجود لم يوجد من شيء ، ولا كان في مادة ، ولم يتقدمه زمان ، وهو الباري تعالى ، وهو قديم باتفاق الطرفين .

أما الوسطة بين الطرفين : فهو موجود لم يكن من شيء ، ولا تقدمه زمان ولكنّه موجود بفعل فاعل فيه ، وهو العالم بأمره .

فكلا الفريقين معتقد بأن الزمان غير متقدم على العالم ، والمتكلمون قائلون بذلك ، لأن الزمان عندهم مقارن للحركات والأحسام التي توجد بوجود العالم ؛ لكن هذا الزمان الذي اتفق الفريقان على مقارنته للعالم ومساوقته له : منقسم إلى مستقبل وماض ، أما المستقبل من الزمان فقد اتفق الفريقان على أنه غير متناه ، وإنما ينحصر الخلاف بينهم في الزمان الماضي ، فالتكلمون قائلون بأنه متناه ، والأرسطيون يقولون بأنه غير متناه ، مثله كمثل الزمان المستقبل تماماً .

وفي الحق — كما يقول ابن رشد — أن هذا الزمان الماضي ، والوجود الذي وجد معه ليس محدثاً حقيقياً ولا قديماً حقيقياً ؛ والمرء إذا تصفح ظاهر الشرع واستعرض الآيات التي وردت في خلق العالم : تبين له منها أن «صورة» هذا العالم محدثة بالحقيقة ، ولكن نفس الوجود والزمان مستمر في البداية وفي النهاية ، وغير منقطع من جهتهما ، فقوله تعالى (هو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء) يقتضي بظاهره : وجوداً قبل هذا الوجود ، وهو العرش والماء ، وزماناً قبل هذا الزمان المقترن بحركات الفلك ، وقوله تعالى (يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات) يقتضي وجوداً آخر بعد هذا الوجود ، وقوله تعالى (ثم

استوى إلى السماء وهي دخان) يقتضى بظاهرة أن السماء قد خلقت من شيء (١) .

فابن رشد — كما نفهم من عرضنا لنصوصه السابقة — قائل بأن الوجود وكذلك الزمان : مستمران من طرفي البداية والنهاية ، وليس ذلك إلا قول بأزلية الفعل الإلهي وأبديته ، ومن هنا يقول ابن رشد بأن المتكلمين في قهولهم بأن ثمة عدما سابقا على الوجود والزمان : متأولون ، وليسوا — على الإطلاق — قائلين بظاهر الشرع ؛ دفائه ليس في الشرع أن الله كان موجودا مع العدم المحض . ولا يوجد هذا فيه نصا أبدا ، فكيف يتصور في تأويل المتكلمين لهذه الآيات أن الإجماع منعقد عليه (٢) ، ؟

(٦) تأثير ابن رشد وفلسفته :

برغم ما أثارته الفلسفة الرشدية من مشكلات تمس جوهر القضايا العقلية وصميمها ، وبرغم ما طرحته من إجابات جادة عليها فإن هذه الفلسفة وصاحبها لم يحظيا بما يجدر بهما من عناية وإهتمام لدى الكثير من مورخى المسلمين — كالقنطري وابن أبي أصيبعة وغيرهم — عن عرضوا الحياة الفلاسفة والعلماء عوضا موجزا أو مسهبا .

لينا ندرى سر ذلك الإهمال وسببه ؟ اللهم إلا أن يكون ذلك الإهمال امتدادا لما حاق بالرجل — إبان حياته — من ضيم وإيلاام ، وما لحق بفلسفته من التشهير وسوء السمعة ، من جراء ذلك المنشور الشهير الذي عرضنا له في حديث سابق .

(١) ابن رشد : فصل المقال ص ١٣ — ١٤ .

(٢) المصدر السابق : ص ١٥ .

وأيا ما كان فقد استوفى ابن رشد وفلسفته حظهما كاملا من التقدير والإجلال عند الأوروبيين في القرون الوسطى ، فطبقت شهرته الآفاق باعتبارها (الشارح) لأرسطو ؛ وعن طريق تلك الشروح الرشدية عرفت الأوساط اللاتينية واليهودية فلسفة أرسطو معرفة حقيقية ؛ حتى إن جامعة باريس قد حاولت ذات مرة أن تسلك إلى فلسفة أرسطو من طريق ترجمته عن اليونانية مباشرة ، وذلك حين حرم أسقف باريس دراسة مؤلفات ابن رشد في جامعتها ، وسماه (رأس الضلال) ، بيد أن جامعة باريس سرعان ما عادت إلى شرح ابن رشد بل إنها أخذت العمود والمواثيق على أسانئها ألا يعلوا فيها شيئا إلا ما وافق مذهب أرسطو كما شرحه ابن رشد (١) ! !

ومهما يكن من شيء : فإن مذهب ابن رشد قد أحدث في العصور الوسطى تيارين متاثرين به في خطوطه العامة — إن لم نقل في تفصيلاته وجزئياته ، ويطلق على التيار الأول (الرشدية اليهودية) ، ومن أقطابه : موسى بن ميمون ، الذي كان معاصرا لابن رشد . والذي كتب كتابه الرئيسي (دلالة الحائرين) محاولا فيه أيضا أن يوفق بين الدين اليهودي والفلسفة ، مترسما خطى ابن رشد في التوفيق بين الإسلام والفلسفة ، ومترسما أيضا خطاه في الهجوم على المتكلمين ومذهبهم في الجزء الذي لا يتجزأ . كما أنه قد قال في قضية المعرفة ما يقرب من رأى ابن رشد ، وكان خلفاء ابن ميمون من بعده : يسرون سيرته في تعظيم ابن رشد وإجلاله إلى أن جند أن أسموه (روح أرسطو وعقله) ، وكتب أحدهم وهو (موسى الناربوني) عدة شروح على مؤلفات ابن رشد ، كما ترجم بعضهم كثيرا من المؤلفات الرشدية إلى اللغة العبرية (٢) .

(١) العقاد : ابن سينا ص ٤٩ .

(٢) د . محمد غلاب : المصدر السابق ص ١٣٦ .

أما التيار الثاني فهو تيار (الرشدية اللاتينية) ، وقد انبعث هذا التيار بعد ترجمة مؤلفات ابن رشد إلى اللغة اللاتينية ، ويرجع الفضل في هذه الترجمات إلى (ميشيل سكوت) و(أرمان الألمانى) ، كما أن من أقطاب هذا التيار (ألبين الأكر) الذى تأثر — إلى حد ما — بأفكار ابن رشد ، برغم معارضته له وهجومه عليه فى بعض القضايا ، كمنظرية العقل وغيرها .

أما أعظم أقطاب هذا التيار فهو توماس الإكوينى الذى درج كثير من مؤرخى الفلسفة المسيحية على النظر إليه باعتباره خعبا لدودا لابن رشد ، لأنه عارض ابن رشد فى كثير من آرائه ، إلى الحد الذى جعل بعض الفنانين على تصوير الإكوينى وهو يبطأ بقدميه رأس ابن رشد ، كدليل على انتصاره عليه وإفحامه وإظهاره لمسا فى آرائه من تهافت ، وبرغم ذلك فقد اعترف الإكوينى نفسه بأن ابن رشد هو أعظم شراح أرسطو ، وأنه — من أجل هذا — جدير بالتجلة والاحترام ، وهذا موقف متناقض يدعو حقا للعجب والدهشة . وما يزيد المرء دهشة وعجبا : أن ثمة أوجها قوية للشبه بين منهجى هذين الفيلسوفين ، بل وفى أفكارهما وأمثلتهما ومصطلحاتهما ، فثلا : فكرة ابن رشد فى الموافقة بين الحكمة والشرعية : فكرة قال بها الإكوينى على نحو قريب مما فعل ابن رشد .

فلا علينا إذا أغفلنا هذا الهجوم شنه الإكوينى على ابن رشد فى بعض نواحى مذهبه ، ونولى وجوهنا شطر نقاط الإتيفاق الكثيرة العدد والعميقة المضمون بين فلسفة كل منهما .

ولقد حاول واحد من مؤرخى الفلسفة — وهو آسين بلاثيوس — أن يلتصص الطرق التى يمكن أن تكون فلسفة ابن رشد قد اجتازتها ، حتى انتهت إلى الإكوينى ، فاتمى إلى أن ثمة طريقين ، يتمثل أحدهما فى فلسفة موسى بن ميمون الذى أشرنا إلى تأثره بابن رشد ، ولقد اعترف الإكوينى

معرفة آراء ابن ميمون، وعندما أعاد الاكويين كتابة هذه الآراء الرشدية المصدر : لم يعن بنسبتها إلى صاحبها ، فبدت وكأنها من إبتكاره الخاص .

أما الطريق الأخرى — وهى طريق أكثر احتمالاً وأدنى إلى التصديق — فتتمثل فى طائفة (الدومنيكان) وهى الطائفة الدينية التى ينتمى إليها الاكويين ، فلقد اهتمت هذه الطائفة بالدراسات الفلسفية ، فأوفدت ثمانية من الرهبان إلى بلاد المغرب لهذا الغرض ، وكان من بينهم الراهب (ديموند مارتان) ، وعاد الوفد محملاً بالكثير من الكتب ، وكان من بينها : كتابا ابن رشد : ثمافت التهافت ، ومناهج الأدلة ، وبذلك أصبحت آراء ابن رشد التى يتضمنها هذان الكتابان : معروفة فى دوائر هذه الطائفة ومتداولة بين رجالها ، وليس بالامر البعيد عن التصديق حقاً أن يكون الاكويين قد عرف هذه الآراء عن طريق كتب « ديموند مارتان ، زميله فى المذهب الدينى والطائفى (١) .

وعلى أية حال ، فقد قامت — فيما بعد — فى أروقة جامعة باريس — حركة رشدية واسعة النطاق ، تمثلت فى الدراسات المستفيضة التى قام بها (سيجيه البرابانى) لشروح ابن رشد ، واستغرقت هذه الدراسة من عمره زهاء أحد عشر عاماً ، ثم ثبتت الرشيدية اللاتينية أقسامها فى جامعة (بادوا) . وعلى يدى فلاسفتها المتعاقبين (٢) .

(١) محمود قاسم : المصدر السابق ص ٤٠ — ٤١ .

(٢) محمد غلاب : المصدر السابق ص ١٤١ — ١٦٠ .

فهرس

رقم الصفحة	الموضوع
٥	تصدير
٩	الباب الأول
١١	١ - تمهيد : ضرورة المنهج في الدراسات الفلسفية الإسلامية
١٥	٢ - خريطة تقريبية لمشكلات الفلسفة الإسلامية
١٨	٣ - إقصال العرب بفلسفات الأمم الأخرى
٢٤	٤ - مسار الحضارة العقلية الإسلامية
٢٨	٥ - المدارس السريانية
٣٠	٦ - مرحلة الترجمة
٣٥	٧ - دور أرسطو في حركة الترجمة
٣٧	٨ - أصالة الفلسفة الإسلامية
٤١	٩ - مجالات الفلسفة الإسلامية
٥٤	١٠ - علاقة الدين بالفلسفة، وضرورة الفلسفة الإسلامية في عالمنا
٦٠	الباب الثاني : جوانب من الفلسفة الإسلامية في المشرق
٦٠	الفصل الأول : فلسفة السكندى
٦١	١ - لمحات شخصية :
٦٢	٢ - السكندى والمعتزلة
٦٥	٣ - السكندى والموسوعية الثقافية
٦٧	٤ - السكندى واستخدام الفلسفة اليونانية استخداماً إسلامياً
٧١	٥ - علاقة الدين بالفلسفة عند السكندى
٧٥	٦ - السكندى وقضية الوحدة والكثرة

رقم الصفحة	الموضوع
٨٤	الفصل الثاني : فلسفة الفارابي
٨٥	١ — لمحات شخصية
٨٧	٢ — بعض مؤلفات الفارابي
٨٨	٣ — الفارابي والجمع بين رأيي الحكيمين
٩١	٤ — الفارابي وقدم العالم وحدوثه عند أرسطو
٩٥	٥ — الفارابي وقضية الوجود
١٠٢	٦ — الفارابي ونظرية العقول
١٠٨	الباب الثالث : جوانب من الفلسفة الإسلامية في المغرب
١٠٨	الفصل الأول : فلسفة ابن طفيل
١٠٩	١ — لمحات شخصية
١١١	٢ — ابن طفيل وموقفه النقدي من الفلاسفة
١١٤	٣ — منهج ابن طفيل . ومقصده من رسالته من ابن يقظان
١١٦	٤ — استعراض سريع للرسالة
١١٧	٥ — ملاحظات تحليلية على الرسالة
١٢٦	الفصل الثاني : فلسفة ابن رشد
١٢٧	١ — لمحات شخصية
١٢٩	٢ — محنة ابن رشد ، تفاصيلها وأسبابها
١٣٤	٣ — علاقة الدين بالفلسفة ، وموقف ابن رشد من المتكلمين
١٣٧	٤ — ابن رشد وقضية الوجود الإلهي
١٤٣	٥ — ابن رشد وقضية القدم والحديث
١٤٦	٦ — تأثير ابن رشد وفلسفته

رقم الإيداع بدار الكتب
٢٤٢٣ / ١٩٨٥ م